ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.° 97 ABRIL-JUNIO VOL. 25

1 9 5 1

SUMARIO

Págs.

SAGÜÉS, JOSÉ, *La Encíclica "Humani generis". Avances teológicos* 147

RIUDOR, IGNACIO, *María Mediadora y Madre del Cristo místico en los escritores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII* 181

MADOZ, JOSÉ, *Martín de Braga. En el XIV centenario de su advenimiento a la Península (550-1950)* 219

ALONSO BÁRCENA, FELIPE, *Colaboración armónica de los factores que cooperan al acto de fe* 243

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Daffara, M., *Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae*, V. *De gratia Christi.*—Dillenschneider, C., *Pour une Corrédemption mariale bien comprise.*—Galtier, P., *De Paenitentia*, nova edit.—Durwell, F. X., *La Résurrection de Jésus mystère de Salut.*—Altaner, B., *Patrologie.*—Arias, L., *Obras de S. Agustín en edición bilingüe*, t. V.—Capánaga, V., *Obras de S. Agustín*, t. VI.—Aherne, Sr., *Valerio of Bierzo.*—Madoz, J., *Liciniano de Cartagena y sus cartas.*—Kirchgassner, A., *Erlösung und Sünde in Neuen Testament.*—Bover, J. M., *Las epístolas de S. Pablo*, 2.ª ed.—Llamas, J., *Biblias medievales romanceadas. Biblia medieval romanceada judío-cristiana.*—Rodríguez, S. M., *Diccionario manual hebreo-español y arameo-español*, 2.ª ed.—San Sebastián, C., *Mujeres en la Biblia. Antiguo Testamento.*—Cayuela, A., *Novios ideales. Panorama del libro de Tobías.*—Lanza, A., *Theol. Moralis*, t. I, *Theologia moralis fundamentalis.*—Pistoni, I., *De Agendi Ratione Confessariorum circa sextum decalogi praeceptum, iuxta normas a S. Off. latas*, 3.ª ed.—"*Cahiers Laënnec*", *L'euthanasie.*—Niedermeyer, A., *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, 2 t.—E. Regatillo, E., *Institutiones Iuris Canonici*, 3.ª ed.—Jombart, E., *Manuel de droit canonique.*—Brou, L., *The Psalter Collects.*—Loehr, D. Ae., *L'Année du Seigneur. Le mystère du Christ au cours de l'année liturgique*, 2 t.—Roberts, C.; Capelle, B., *An Early Euchologium, the Dêr-Balizen Papyrus Enlarged and reedited.*—Fuetscher, L., *Acto y potencia.* Trad. española.—Iriarte, J., *La ruta mental de Ortega.*—Tesson, Nodet, Pascher, Beirnaert, Caruso, *Psicoanálisis y Conciencia moral.* Trad. esp.—Duhamel, Maritain, Okinzyc, *La defensa de la persona humana.* Trad. esp.—*Selección de libros. Juicio sobre más de 700 obras de actualidad*, t. III 263

CRONICA

Conferencias y Conmemoraciones.—Nueva Universidad Pontificia.—Novísima edición crítica de las Obras de Duns Escoto.—Nuevas Revistas de Teología.—Necrología 284

LIBROS RECIBIDOS 287

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN. — Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1951 SON:

España y naciones del convenio postal	61 ptas.
Los dos países	82 —
Número suelto	19 —
Número atrasado	22 —

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

LA ENCÍCLICA "HUMANI GENERIS"

AVANCES TEOLOGICOS

Ya se esperaba este acontecimiento dogmático en tan agudo trance de desviaciones doctrinales. Ciertas publicaciones de los últimos años acusaban una nerviosa cargazón ideológica, en chispazos que empezaban a inquietar a los teólogos y a sembrar confusión en los fieles. No era un movimiento vasto, con un orgánico programa y con sus capitanes, como el precursor de la *Pascendi*[1]. Pero de tal peligrosidad, que el Papa lanza una encíclica "sobre algunas opiniones, según el título, que amenazan socavar las bases de la doctrina católica" (AAS 32, 1950, 561-578)[2]. Opiniones, pues, que, si no todas son error, al menos lo bordean: "errores errorisque pericula" (571).

El documento es un desahogo del padre común. En la honda pena que con los fieles pasa ante una humanidad tan alejada de la religión y la moral, y sobre todo por los ataques de hoy a los mismos principios de la cultura cristiana (561), le duele ver insinuarse "inter nonnullos filios Nostros", engañados por celo indiscreto o por una falsa ciencia, ideas peligrosas y erróneas (571), no siempre propuestas con igual claridad y terminología y unanimidad, que, vertidas hoy por unos cau-

1 Cf. J. RIVIERE, *Modernisme*: DTC 10, 2009-2047.

2 Podrían verse también las alocuciones del Papa a la Congregación General de la Compañía de Jesús y al Capítulo General de los Padres Dominicos (AAS 34, 1946, p. 384 s., 387 s.) en las que respectivamente se acusa el peligro del error y se espolea al sano progreso de la ciencia eclesiástica. Cf. J. M. DALMAU, S. I., *Orientaciones*: EstEcl 23 (1949) 457-473.

telosamente y con distingos, serán mañana propaladas por otros sin ambages, con escándalo de muchos, máxime del clero joven, y detrimento de la autoridad eclesiástica, y que, más fácilmente que en libros públicos, se esparcen en folletos medio clandestinos y en reuniones, no sólo entre ambos cleros y en los seminarios e institutos religiosos, sino aun entre seglares, sobre todo dedicados a la enseñanza (565)[3]. Y el Papa, no sin angustia, tiene que abrirles los ojos (571).

Con todo, sabe que la mayor parte de los doctores católicos son ajenos a esas nuevas opiniones; pero ellas pueden seducir a los incautos, y por eso quiere intervenir al comienzo de la enfermedad (577). Así sus palabras, más que una acusación y una condenación, son un grito de alarma y una llamada preventiva.

En la encíclica cada letra es el eco de una voz paternal, ungida de caridad, suave en los tonos, moderada en las fórmulas, pronta a excusar; pero intransigente con la indiscreta novedad, firme y severa en la adminición, y desembarazada para mandar a los Obispos y Superiores de Congregaciones Religiosas, como un gravísimo deber de conciencia, que impidan celosamente cualquier trasmisión de aquellas ideas al clero o al pueblo, y para advertir a los profesores de centros eclesiásticos, que en conciencia no pueden enseñar, si no aceptan sus normas doctrinales y las siguen plenamente en la formación de sus discípulos, a los que por lo demás infundirán la reverencia que ellos en su labor deben profesar al Magisterio eclesiástico (577 s.).

Ya está dicho: el documento no toca un solo tema o un ciclo de temas entre sí enlazados. Es más bien una suerte de *syllabus* de muchas ideas, a veces muy dispares, sobre Escri-

---

3 Sería aventurado decir que la encíclica se dirige contra la "nueva teología", si con ese nombre se quisiera señalar un sistema doctrinal cerrado, y profesado por determinados autores coligados en una suerte de escuela. Así no existe, sin duda, la nueva teología, que es sobre todo, según creemos, una tendencia, un afán innovador de doctrinas y métodos, nacido acaso al calor de ciertas situaciones filosóficas, en la angustia de una humanidad espiritualmente rota, y cuyos frutos son diversas actitudes teológicas extrañas y al parecer entre sí, al menos en parte, inconexas. Pero si a ese conjunto de actitudes peligrosas o erróneas, pululadas entre católicos de hoy en desasosegada fermentación religiosa, aunque no todas sean sostenidas por los mismos autores ni con los mismos móviles (que pueden ir del afán de novelerías y de cierto hastío escolástico, al prurito de modernidad y a la equivocación científica y a un celo apostólico engañado) llamamos "nueva teología", a ésta señalaremos por blanco único o principal de la encíclica. Cf. M. Nicolau, S. I., *Novedad en Teología*: EstEcl 24 (1950). 5-14; J. Iturrioz, S. I., *Nueva Teología. Actitud de la Iglesia*: RazFe 142 (1950) 485 s.

tura, teología, filosofía cristiana: así es de un carácter ejemplo único acaso en los documentos pontificios.

Pero no es de signo puramente negativo, mera reprobación de falsas opiniones. Es de gran relieve positivo, no sólo por ser, aun como reprobatorio, una formal consagración implícita de las ideas contrarias, sino porque además echa luz doctrinal y abre rutas y quita estorbos y da guiones y atiza el aliento del laborar teológico. Es, pues, un documento de gran avance científico.

Algunos de esos avances nos interesa subrayar en este comentario, que por fuerza ha de ser muy somero, si además, como es justo, hemos de procurar reseñar todas las ideas sustanciales de la encíclica. Seguiremos exactamente el orden del documento por capítulos de ideas, pero prescindiendo de su división tripartita, que otros autores acentúan.

1. *Errores filosóficos*

Recuerda el Papa la debilidad de la razón humana, presa de prejuicios y pasiones, para volar sin alas sobrenaturales a conocer decorosamente la religión natural y aun a formar un juicio cierto de la credibilidad del cristianismo.

Y ello es puente para exponer (quizá descubriendo posibles fuentes de imponderables influjos en las novedades de católicos que la encíclica recoge) las principales direcciones del pensar acatólico. El *evolucionismo,* no probado aún invictamente ni en las ciencias naturales [4], y ya hecho universal fórmula-clave del origen del mundo, de la filosofía, de la moral, de la historia, en una concepción monístico-panteística del ser absoluto, sujeto a un perpetuo cambiar, con renegación de todo lo firme e inmutable; y sus derivados como el *materialismo dialéctico* (a lo Marx), ateo, tan grato a los fautores del comunismo, y el *idealismo* (v. g., a lo Hegel). El *inmanentismo,* que hace de la experiencia sujetiva la única fuente de verdad. El *pragmatismo,* para el que no cuenta más realidad que los hechos. El *existencialismo* de moda, reacción desesperada contra el idealismo huero e inconsistente, negación de toda abstrac-

4 Véanse v. g. para la antropología, entre otros muchos: O. KUHN, *Die Deszendenztheorie* (Bamberg, 1947); V. ANDÉREZ, S. I., *¿La opinión transformista en crisis?*: RazFe 136 (1947) 207-228; G. BOSIO, S. I., *Evoluzionisti e fissisti*: CivCatt (1949, IV) 584-596; A. ROLDÁN, S. I., *Evolución* (Barcelona, 1950). Ni parece poderse llegar a conocer *con certeza,* por *sola* la razón natural *cómo* apareció el cuerpo del primer hombre; cf. J. RABENECK, S. I., *El origen del primer hombre*: EstEcl 25 (1951) 21-31.

ción (esencias—o al menos su necesidad—y principios metafísicos), de culto exclusivo y finitista al existir concreto de los seres y que mira a la muerte como a su ideal complemento. Y su emparentado, el falso *historicismo,* relativista, que no admite más realidad que el fluir histórico humano, y anula así todo soporte de verdad absoluta a la filosofía y a los dogmas cristianos [5].

¿Qué actitud la del filósofo y del teólogo católico ante "has opinationes plus minusve a recto itinere aberrantes" (563)? Es claro que el meollo de las filosofías (como se las llama) mencionadas, es sustancia anticatólica. Más abajo detallará aún el Papa, como indudable para todo católico, que son inconciliables con el catolicismo el *inmanentismo,* el *idealismo,* el *materialismo* tanto histórico como dialéctico, y el existencialismo *ateo* o al menos hostil al valor del raciocinio metafísico (574).

Nótese sobre el *existencialismo,* que la encíclica sólo reprueba el ateo, y el que, aunque no sea ateo, niega al menos las razones metafísicas. Ulteriormente el nombre de existencialismo va tomando un sentido cada vez más amplio, y así se puede aplicar aun a métodos filosóficos, que (sin negar a Dios y las razones metafísicas) dan, en contraposición a las esencias abstractas, más relieve a la existencia, o al menos la dan gran categoría [6].

Menciona aún un sector religioso, sediento de verdad sustancial, que ha sentido el hielo del racionalismo y se vuelve al calor de la escritura revelada, pero fideísta, que se propasa en rebajar la razón natural y da la espalda al Magisterio eclesiástico. Alusión sin duda al movimiento renovador protestante de la "teología dialéctica", a base del respeto a la palabra de Dios, iniciado por C. Barth [7] y que culmina en la exé-

---

5 Cf. J. Iturrioz, S. I., *Hombre e historismo*: MiscCom 6 (1946) 49-94.

6 Así se podrá hablar quizá aun de un existencialismo de Santo Tomás (B. Romeyer, S. I., *Prolégomènes à un existentialisme sensé. Saint Augustin et Saint Thomas*: Giornale di Metafisica 4, 1949, 221-237; B. Pruche, O. P., *Le thomisme peut-il se présenter comme "Philosophie existentielle"?*: RevPhilLouvain 48, 1950, 329-350). Pero tales existencialismos (que admiten a Dios y las razones metafísicas y trascendentales) nada sustancial tienen del existencialismo estricto y por antonomasia. Cf. M. F. Sciacca, *La filosofía, hoy,* trad. C. M. Rossi (Barcelona, 1947), p. 240. Puede verse *Esistenzialismo. Atti della settimana di studio indetta dall'Academia di S. Tommasso,* 8-13 *aprile* 1947: ActPontAcRomSTh (Torino, 1947), que contiene, además de la presentación, dieciséis sugestivas comunicaciones.

7 Cf. J. Hamer, O. P., *L'occasionalisme théologique de Karl Barth* (París, 1949).

gesis "pneumática", superadora del criticismo racionalista y hambrienta del contenido religioso de la Escritura[8].

Entonces, si tales sistemas son acatólicos, ¿urge el gesto intransigente de volver la cara y cerrar los oídos para nada de ellos ver y oír? El Papa no piensa así. Con notable amplitud de alma, da un criterio generoso, que ensanchará a espíritus asustadizos. No quiere saber de dos sociedades divorciadas, de un abismo infranqueable entre "ellos" y "nosotros". Los doctores católicos:

1) No deben ignorar esas opiniones. Ellos tienen el grave oficio de defender la verdad divina y humana y de inculcarla a las almas.

2) Mas, conviene que las conozcan bien. Y eso por tres razones:

a) Mal se puede curar la enfermedad no bien conocida. ¡Gran apostolado el del intelectual que busca al intelectual, el de quien sabe tender una mano amiga a los que yerran, sin condescender con sus ideas![9].

b) A veces en falsas concepciones se esconde un rayo de verdad. S. Agustín decía del obrar de los impíos, que "non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere" (R. 1733). La razón de aquellos filósofos, humana, no está amasada con error, ni es incapaz de todo atisbo, aun genial, de verdad.

c) Esas mismas concepciones instan a ahondar en algunas verdades filosóficas o teológicas. La historia de los dogmas sabe mucho de lo que debe el progreso teológico a la ocasión de los errores, v. gr., la doctrina de la justificación al protestantismo, la del sobrenatural al bayanismo.

Oigamos al Papa:

> "Iamvero theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinationes plus minusve a recto itinere aberrantes neque ignorare neque neglegere licet. Quin immo ipsi easdem opinationes perspectas h a b e a n t oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint, tum quia eadem animum provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas" (563s).

---

8 Cf. S. SCHMIDT, *De Protestantium exegesi "pneumatica"*: Verbum Domini 25 (1947) 12-22; 65-73.

9 Cf. MORANDINI, S. I., *Filosofia ed apostolato nell'enciclica "Humani generis"*: CivCatt (1950, IV) 159-172; PIUS XII: AAS 34 (1946) 385.

Hasta aquí, pues, sí. Y conviene. Pero más no. No simpatizar con esas doctrinas con peligro de alejarse de la fe y arrastrar a otros consigo. El Papa parece indicar veladamente que entre los doctores católicos una minoría algo se ha contaminado. Dice que algunos intentan rehuir el Magisterio eclesiástico, y descubre sus móviles: a) Afán de novedades. b) O también por temor de parecer ignorantes ante el progreso científico. Una especie de horror a quedarse al margen, pudor de evangelio puro, temor a parecer anticuado en limpio traje cristiano. Razones son ésas que de por sí se volatilizan.

2. *Método teológico*

Pero se añade otra razón, más peligrosa por su aparente aureola de virtud ("periculum idque eo gravius, quo virtutis est specie magis obtectum") y que por eso fascina a muchos ("plures"), la de romper barreras entre los hombres rectos y probos, tender una pasarela sobre el abismo ideológico, por un *irenismo* (es decir, pacifismo, o concordismo) que, saltando sobre las divergencias doctrinales, aspire a aunar esfuerzos contra el ateísmo, y también aun a armonizar las cuestiones dogmáticas opuestas.

Y hay quienes avanzan a dudar en serio de si, precisamente con miras a lograr un apostolado más eficaz entre los hombres de cualquier cultura o religión, no habrá que reformar a fondo la teología y su método, hoy autorizados en la enseñanza eclesiástica.

Generosamente reconoce el Papa que ese empeño apenas sería temible, si se limitara a una posible mayor acomodación de la enseñanza católica y de su método a las necesidades actuales. Incluso, si bien con un giro negativo, parece conceder que nunca está cerrada la puerta a ese intento, bien orientado y dirigido. Pero hay quienes se diría que ven un óbice para aquella unión fraterna, en lo que se basa en las mismas leyes y principios de Cristo y en las instituciones por él fundadas o en lo que es defensa y puntal de la integridad de la fe. Quizás se alude sobre todo al Magisterio eclesiástico.

El Papa, que ya había rechazado tan incauto irenismo por el Santo Oficio, con la prescripción de que: "Tota igitur et integra doctrina catholica est proponenda atque exponenda: minime est silentio praetereundum vel ambiguis obtegendum, quod veritas catholica complectitur" [10], se contenta ahora con

[10] *Instructio ad locorum Ordinarios*: "*De motione oecumenica*": AAS 32 (1950) 144. Cf. S. FRUSCIONE, S. I., *Sull'irenismo cristiano*: CivCatt (1950, III) 501-515.

una gráfica acotación: "Quibus collapsis (i. e. quae munimina ac fulcimina exstant integritatis fidei), omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam" (564s). Con esto se da un criterio para todo empeño unionista: imposible toda unión no ruinosa, que no se funde en un catolicismo integral; imposible toda unión benéfica, que se apoye en una reforma sustancial de la teología católica y su método (integralmente entendido).

3. *Terminología teológica*

Hay quienes propugnan la máxima aligeración del contenido de los dogmas, y que se le emancipe de las fórmulas y de las nociones filosóficas en uso del catolicismo, para volver al lenguaje de la Escritura y de los santos Padres; así habrá esperanza de que, limpio de toda adherencia no revelada, se pueda confrontar con las opiniones de los disidentes y llegar poco a poco a la compenetración del dogma católico con aquéllas.

Además, con ello se abre el camino, al compás del tiempo, a una formulación del dogma con nociones aun de la filosofía moderna (inmanentismo o idealismo o existencialismo u otro sistema). Algunos más atrevidos lo defienden, porque, en su opinión, los dogmas no se pueden expresar con cenceptos exactos, sino *aproximativos* y siempre mudables, que por fuerza dan la verdad desfigurada; por eso es necesario que la teología vaya renovando sus nociones según las varias filosofías que al correr del tiempo utiliza, para dar expresión humana en fórmulas diversas, y aun opuestas, a las mismas verdades divinas; la historia de los dogmas no es sino la exposición de las sucesivas indumentarias de la verdad revelada según las filosofías de cada época.

Sin ojos de lince se percibe el veneno de tales falacias, de esa anatómica división entre verdad revelada inmutable y nociones que pueden cambiar con las varias modas filosóficas. En tema, acaso de los más delicados de la encíclica, el Papa puntualiza criterios de enorme trascendencia en la expresión dogmática, que han de dar mucha luz y han de prestar en adelante a los teólogos un servicio inestimable:

1) Uno negativo. Esas argucias llevan al *relativismo* dogmático, y ya lo contienen, favorecido por el desprecio de la doctrina común y de su terminología. Es claro. Hay una expresión conceptual de la verdad que no puede variar sin variar la misma verdad, y que necesariamente exige una fija formulación externa, dentro del área de elasticidad del lengua-

je humano. A una expresión conceptual no pueden responder las mismas fórmulas externas que a otra expresión conceptual distinta responden adecuadamente. Y viceversa, expresiones verbales, que proyectan determinados conceptos mentales, no pueden alternarse para un mismo concepto sin perjuicio de éste. Se comprende, pues, que, según el Papa, el cambio arbitrario de expresión importe variación sustancial del contenido conceptual.

2) Positivos. Es evidente que:

a) Los términos de la enseñanza eclesiástica son susceptibles de mejoramiento. Así, pues, la fijeza del vocabulario eclesiástico no es necesariamente inherente a la fijeza del dogma; puede caber perfeccionamiento de la expresión, y la Iglesia no renuncia a tales cambios, acaso un día convenientes.

b) De hecho no ha usado siempre invariablemente los mismos términos. Tiene, pues, conciencia y afán de su progreso en adaptar su nomenclatura. Su lenguaje no es rígido como una momia.

c) La Iglesia no puede atarse a una filosofía efímera; pero no se apoyan en base tan caduca los términos que de consuno los doctores en siglos han elaborado para expresar el dogma, sino en nociones deducidas del recto conocimiento de lo criado a la luz de la revelación a través de la Iglesia. Se indica, pues, el doble motivo del respeto a la terminología eclesiástica: el recto uso de la razón, pero no sola, sino iluminada por la revelación. Ante este criterio no puede prosperar el desprecio de aquella terminología. Ni así es extraño que, según dice el Papa, algunas nociones hayan sido consagradas por los Concilios Ecuménicos, de las que ya no es lícito apartarse.

d) En estos supuestos, sería suma imprudencia, y haría del dogma una caña agitada por el viento, sustituir términos, fruto de siglos, de ingenio y de santidad, bajo el sagrado Magisterio y a la luz divina, por términos de nuevas filosofías, fluctuantes y vagos y efímeros. Cierto, que de lo más impresionante en la Iglesia es la constancia de sus fórmulas de hierro, sin dejar de ser flexibles, y la religiosa ponderación con que se las matiza; todo, reflejo de la firmeza de su doctrina inmutable.

Así habla la encíclica:

> "Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad "relativismum" dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum, quibus

eadem significatur, satis superque favet. Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse: sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intellegentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creatarum cognitione deductis; in quibus enim deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sanctas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

Quapropter neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam" (566s).

4. *Teología y Magisterio eclesiástico*

El desprecio de los términos y nociones de los teólogos lleva por su peso a desvalorizar la teología especulativa, que los innovadores citados dicen carecer de verdadera certeza, por fundarse en razones teológicas. Y del desprecio de la teología escolástica fácilmente pasan a despreciar el mismo Magisterio eclesiástico, tan autorizador de dicha teología, al que presentan como una rémora del progreso y un óbice de la ciencia, y ciertos acatólicos ya lo miran como un injusto freno a que ciertos teólogos más cultos renueven la teología.

Estas ideas dan pie al Papa para hablar de dicho Magisterio. No es la primera vez ni la última en la encíclica. Proclama sus prerrogativas con energía acaso desconocida anteriormente. Es acaso la idea más subrayada, que se repite sin cesar como un motivo fundamental (563s., 566-569, 571, 575s., 578). Y se distingue siempre cuidadosamente su concepto del de "tradición" (divina), a la que, junto con la Escritura, se presenta como fuente o como depósito de la revelación, que el Magisterio, como entidad distinta, tiene la misión de guardar, defender, interpretar (567-569, 576). Ahora con cierta novedad se precisa una vez más la relación del teólogo con él.

1) Del principio, enfáticamente acentuado y más tarde repetido, de que al Magisterio eclesiástico Cristo ha encomendado la guarda y la interpretación auténtica del depósito de la revelación (Escritura y tradición divina) se saca como consecuencia una verdad muy conocida, y contenida en otras afirmaciones papales (D. 1679s., 1958, etc.), pero ahora propuesta con una fórmula novísima, creemos, en los documentos pontificios, aunque no en los teólogos [10 b].

> "Et quanquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet" (567).

En las cosas de fe y costumbres, luego no sólo en las verdades de fe, sino en general en todas las dogmáticas. *Norma próxima y universal,* o lo que es equivalente, próxima en todas las dichas verdades. Luego el teólogo en sus investigaciones tiene que partir siempre de la doctrina propuesta por el Magisterio, habrá de seguir los métodos que él, implícita o explícitamente, le marque, no dará paso sin mirar a esa estrella polar, confrontará sus conclusiones con la enseñanza de dicho Magisterio y su concordancia con ésta o su discordancia de la misma será el módulo de valorización de aquéllas. Por tanto, el abecedario del teólogo y su empeño primario es conocer la doctrina y los métodos del Magisterio eclesiástico.

2) En contraste con ese principio, se lamenta el Papa de que a veces se ignore, como si no existiera, la obligación de todo fiel de huir (no sólo de las herejías, sino aun) de aquellos errores que más o menos se acercan a la herejía, y por eso de observar (C. Vaticano, D. 1820) las disposiciones pontificias que proscriben malas opiniones. Nótese una doble afirmación en estas palabras: la de que la Iglesia delata qué opiniones son malas y la de que hay obligación de aceptar su proscripción pontificia.

Pero además algunos suelen preterir de intento las enseñanzas de las encíclicas sobre el carácter de la Iglesia, para que se imponga cierta noción vaga, que ellos dicen haber sacado de los antiguos Padres, sobre todo griegos. Pues, según ellos, como los Papas no quieren resolver las controversias

---

10 b Cf. H. DIECKMANN, S. I., *De Ecclesia* II (Friburgi Br., 1925) n. 677: "Vera regula fidei *immediata,* sed simul *ultima* et *definitiva,* est ipsum magisterium Ecclesiae, quod ita vocatur, quia et quatenus est tribunal a Christo statutum doctrinale supremum".

de los teólogos, hay que volver a las fuentes primitivas, para explicar por ellas los recientes documentos pontificios.

También tan pomposos asertos encierran falacias. Y el Papa ante ellos precisa criterios, teológicamente bien notables, sobre el alcance de los documentos pontificios:

a) Los Papas en general dejan libertad de opinar en lo que autores de más relieve disienten; pero consta históricamente que muchas cuestiones, antes libres, hoy no pueden discutirse. Recordemos, v. gr., la opinión (de Vázquez, Billuart, Wirceburgenses) [11] de que por intención de los contrayentes puede ser válido el contrato conyugal sin ser sacramento, hoy inaceptable (D. 1854) [12].

b) Las encíclicas, aunque no sean definiciones solemnes, exigen asentimiento (interno, religioso), por ser actos del Magisterio ordinario; además casi siempre las enseñanzas de las encíclicas ya por otros títulos pertenecen a la doctrina católica. Nunca se había propuesto, creemos, tan explícitamente y en términos tan amplios, la doctrina de la actitud obligada ante las encíclicas y del asentimiento que exigen (aunque no se expresan las condiciones de él), si bien de esa exigencia constaría lo bastante, por ser ella inherente aun a los decretos doctrinales de las Congregaciones Romanas (D. 1683s., 1698, 1820, 2007s., 2113s., 2198).

La doctrina papal expuesta, sobre el valor de las encíclicas, parecería suponer y aceptar que éstas *nunca* son definiciones solemnes. Pero no es de creer que tal sea el sentido del documento, sino el de que, al menos normalmente, no son instrumentos del Magisterio extraordinario, y aun que *de suyo* no lo son, aunque sin negar que puedan serlo. Ningún documento papal *de suyo* y sin más es infalible; pero en cualquiera de ellos (en todo o en parte) puede definirse *ex cathedra*, si bien al cristiano habrá de constarle esto *manifiestamente* (por el tenor de las fórmulas) para tenerlo por tal (CIC 1323 § 3); como sucede en las Letras Apostólicas *Ineffabilis Deus* y en la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus* con los párrafos definitorios, respectivamente, de la Inmaculada y de la Asunción.

---

11 G. VÁZQUEZ, S. I., In p. 3, d. 138, c. 5, n. 63 s. C. R. BILLUART, O. P., *De matrimonio*, diss. 1 a. 5, 5.° WIRCEBURGENSES, *Theologia* X (Parisiis, 1880) n. 300 s.

12 PIUS IX (D. 1640): "Cum nemo ex catholicis ignoret aut ignorare possit... inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum, atque idcirco quamlibet aliam inter christianos viri et mulieris praeter sacramentum coniunctionem... nihil aliud esse nisi turpem... concubinatum...".

c) Si los Papas en sus documentos ("in actis suis") fallan de intento sobre una cuestión controvertida, es claro que dicha cuestión, en la intención de los mismos Papas, ya no puede tenerse como de libre discusión. Y por tanto tampoco, aunque la encíclica no lo expresa, cuando, sin decidir formalmente una controversia, propugna *data opera* una de las dos opiniones. Esta doctrina, aunque bien familiar al teólogo sincero, es, respecto de las encíclicas, consecuencia de la observación anterior, pero en cuanto a los documentos pontificios en general, tampoco creemos se hubiera propuesto hasta ahora tan expresamente; pero se trata de decisiones *data opera* [13].

Oigamos al Papa:

> "Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputantur; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subiecta fuerint, postea nullam iam disceptationem pati posse.
>
> Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur...; ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos d i s c e p t a t i o n i s iam haberi non posse" (568).

3) Estas ideas fluyen del principio de que para el teólogo el Magisterio es norma próxima y universal. Pero podría pensarse, según esto, que la labor, aun única, del teólogo como tal consiste en averiguar lo que de cada cuestión ha enseñado o enseña dicho Magisterio. Y esto sería la muerte del progreso teológico, ya que el Magisterio de hecho suele actuar sobre lo que investiga el teólogo.

El Papa amplía, pues, sus instrucciones a éste sobre su función investigadora de las fuentes de la revelación. Le dice que a ellas tiene que volver siempre, y esto por varias razones:

a) A él le toca mostrar cómo las enseñanzas del Magisterio vivo se hallan, explícita e implícitamente, en la Escritura y en la tradición divina. Esta norma ensancha infinitamente los horizontes a los afanes del teólogo.

---

[13] Sobre el asentimiento debido a los documentos papales no infalibles, cf. J. SALAVERRI, S. I., *De Ecclesia Christi: Sacrae theologiae summa* I (Madrid, 1950) n. 659-683.

b) Y con todo no los limitan. Pues ambas fuentes de la revelación (Escritura y tradición) contienen tesoros inagotables de verdad; por eso la ciencia sagrada siempre se rejuvenece con el estudio de aquellas fuentes. No se restringe, pues, la labor del teólogo a estudiar los documentos del Magisterio o en sí mismos o en las fuentes de la tradición, sino que se extiende también a buscar nuevos puntos doctrinales, que las actas del Magisterio expresamente no contienen.

c) Y aun tiene otro quehacer. La especulación que descuida proseguir la indagación del sagrado depósito resulta, por experiencia, estéril. Esta indicación supone que el teólogo no ha de parar en el dato positivo, sino que ha de especular sobre él; ha de comparar, relacionar, deducir, sistematizar, recapitular; pero a la vez se le previene de que puede excederse en esa labor y sin frutos prácticos, si no se alimenta en el depósito de la revelación. Con esto el Papa aboga por una especulación a base de datos positivos, prudente y alentada, sin que ella dé en el escollo de abstraerse en cuestiones aéreas.

Así habla la encíclica:

> "Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina "traditione", "sive explícite, sive implícite inveniantur". Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit" (568s).

4) Pero el estudio de los datos positivos podría hacer del teólogo un mero historiador. Por eso le advierte el Papa que "theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae dumtaxat historicae aequari nequit". Y da como razón que: "Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio" (569).

Por tanto, el teólogo no ha de estudiar la teología positiva como los documentos puramente humanos o con criterios puramente humanos, sino que en todo momento ha de atender a la analogía de la fe por la interpretación auténtica de las fuentes de la revelación, que compete, no al simple fiel ni

siquiera al teólogo, sino a solo el Magisterio de la Iglesia. Y de ahí se sigue además implícitamente, creemos, esta triple importantísima afirmación: *a*) Que una doctrina del Magisterio subsiste, aunque históricamente parezca muy difícil o imposible descubrirla en las fuentes. *b*) Que si en método puramente histórico pareciera imponerse una determinada conclusión, contra una enseñanza eclesiástica de fe, habría que atenerse a dicha enseñanza y preferirla a la puramente histórica. *c*) Que si históricamente pareciera resultar una conclusión contra una doctrina eclesiástica explícita o implícita no de fe o contra una doctrina no propuesta aún al menos explícitamente por la Iglesia, la decisión sobre ella competiría al Magisterio eclesiástico.

Pero ¿no podría ocurrir que la Iglesia no ejerciera de hecho su Magisterio y en tal caso el teólogo fuera la autoridad decisiva en los puntos dudosos? El Papa niega el supuesto, ya que la Iglesia tiene su Magisterio ordinario y extraordinario en acción, como lo muestran muchos casos; por tanto, "patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse". Por eso añade explícitamente el Papa con Pío IX una idea fecundísima y ya contenida implícitamente en sus observaciones anteriores: que el nobilísimo oficio de la teología es mostrar cómo está en las fuentes la doctrina definida por la Iglesia, pero no comoquiera, sino precisamente "eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est" (569).

Nótese con todo que esa intervención del Magisterio es peculiarmente necesaria en puntos que "in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur", y de ellos habla directamente el Papa, como se ve por sus palabras citadas. En los puntos claramente expresados en las fuentes estudiadas a la luz del Magisterio, el teólogo podrá dar sin más por ciertas sus conclusiones, aun sin ser él intérprete auténtico de la revelación.

Pero nótese también que estudiar la doctrina revelada no es lo mismo que estudiar la doctrina de un determinado Padre. Los criterios dados por el Papa urgen para cualquier punto en que aun un determinado Padre habla como fuente de la revelación, pero no, ya se entiende, para los demás casos, o sea para cualquiera idea que como doctor particular haya podido expresar y aun erróneamente.

Una advertencia final sobre la doctrina de la encíclica acerca del Magisterio. No será fácil hallar un documento papal en que tan de intento y tan al detalle se expongan las rela-

ciones del teólogo con aquél, con enseñanzas tan profundas y tan prácticas, tan ensalzadoras de su misión y tan orientadoras en sus límites y en sus ambiciones, tan sensatamente moderadoras y de tanto estímulo. Ni es con todo, nos atreveríamos a decir, que en esa doctrina haya, fuera de su pormenorizada aplicación a las necesidades de hoy, algún aspecto sustancialmente nuevo, no incluído formal o virtualmente en la enseñanza más común de los doctores.

5. *Sagrada Escritura*

También se proponen novedades en daño de la divina autoridad de la Escritura. Algunos osan adulterar el sentido de la definición Vaticana de que Dios es autor de ella, y renuevan la a menudo reprobada opinión de que su inerrancia sólo afecta a lo que enseña de Dios y de cosas morales y religiosas. Y hablan equivocadamente de un sentido humano de ella en que se oculta el divino, el solo infalible, según ellos. En la interpretación de la Escritura no quieren se tenga en cuenta la analogía de la fe y de la "tradición" ni de la Iglesia; de modo que la doctrina de los Padres y del Magisterio sea juzgada según la Escritura interpretada con método puramente humano, y no que, al contrario, la misma Escritura se haya de exponer "ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus reveltae custos ac interpres constituta est". La exégesis del sentido literal escriturístico debe ceder la vez a otra que ellos llaman simbólica y espiritual, y con la que el Viejo Testamento, hoy en la Iglesia como fuente cerrada, al fin se abra a todos. Así dicen se disipan todas las dificultades que embarazan a los literalistas (569s.).

Ante esas ideas, el Papa, sin detenerse a más, se contenta con subrayar su incompatibilidad con las enseñanzas de las encíclicas *Providentissimus* (León XIII), *Spiritus Paraclitus* (Benedicto XV), *Divino afflante Spiritu* (Pío XII) [14].

Pero contra esa pretensión de una exégesis libre de lazos externos, de nuevo acentúa implícitamente la norma básica de la exégesis católica y que la distingue de la protestante: interpretación de la Escritura, no al capricho del exegeta, sino "ad mentem Ecclesiae". Y es que la exégesis católica no puede ser independiente; como ciencia teológica que es, debe recibir la dirección del Magisterio; negarlo sería negar el prin-

[14] Cf. A. Bea, S. I., *L'enciclica "Humani Generis" e gli studi biblici*: CivCatt (1950, IV) 417-427.

cipio de la Tradición, muro de separación entre el católico y el acatólico [15].

Obsérvese también que, contra la exégesis espiritualística, de procedencia origeniana y resucitada por C. Barth (al parecer no sin influjo entre católicos) [16], rechazada ya por la Comisión Bíblica [17], también se pronuncia el Papa; pero sin excluir de la Escritura todo sentido espiritual, como es el tipológico del Viejo Testamento, y sin anular su anterior aviso al exegeta, de que, con el mismo empeño que el sentido literal, debe buscar el espiritual, con tal que de hecho resulte ser de origen divino [18]: aviso tan importante en esta época en que el justo afán por el sentido literal (a base de los progresos históricos, arqueológicos, lingüísticos, etc.), ha podido distraer al exegeta de la parte doctrinal o "sentido espiritual" de la Escritura [19].

6. *Novedades teológicas*

Tales ideas en casi todas las partes de la teología han dado frutos venenosos. Se duda de si la razón humana, sin la revelación y la gracia, puede probar por las criaturas la existencia de Dios personal. Se niega que el mundo haya tenido comienzo. Se pretende que la creación del mundo es de necesidad del divino amor. Se niega la divina presciencia eterna e infalible de los futuros humanos libres.

"Quae quidem Vaticani Concili declarationibus adversantur" (570), anota la encíclica sin más comentario.

Algunos preguntan si los ángeles son seres personales y si la materia es esencialmente distinta del espíritu. Se pervierte la noción del pecado original, contra las definiciones tridentinas, y a la vez la del pecado en general, como ofensa de Dios, y la de la satisfacción de Cristo [20]. Hay quienes pretenden que la doctrina de la transustanciación, por fundarse en una noción anticuada de sustancia, hay que corregirla de modo que la presencia de Cristo eucarístico se reduzca a cierto simbolismo, en que las especies consagradas sean meros signos efi-

---

15 Cf. BEA, L. c. 420-422.

16 Cf. J. COPPENS, *Les Harmonies des deux Testaments* (Tournai-París, 1949) p. 131 s.

17 *Litterae ad Excmos. PP. DD. Archiepiscopos et Episcopos Italiae*: AAS 33 (1941) 466 s.

18 Encyc. *Divino afflante Spiritu*: AAS 35 (1943) 311 s.

19 Cf. BEA, L. c. 422-427.

20 Cf. I. SOLANO, S. I., *Actualidades cristológico-soteriológicas*: EstEcl 24 (1950) 43-69.

caces de la presencia espiritual de Cristo y de su íntima unión con los fieles en el Cuerpo Místico. Algunos no se creen obligados a la doctrina hace pocos años expuesta por el Papa, y apoyada en la revelación, de que Cuerpo Místico e Iglesia Romana se identifican [21]. Algunos reducen a mera fórmula la necesidad, para la salvación, de pertenecer a la verdadera Iglesia.

El Papa termina esa enumeración con estas doloridas palabras por toda observación a tales ideas:

> "Haec et alia id genus iam serpere constat inter nonnullos filios Nostros, quos incautum animarum studium vel falsi nominis scientia decipiunt, quibusque maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxitudine indicare" (570s).

Posibilidad del estado de naturaleza pura. Pero de intento hemos omitido la mención de una de esas novedades, porque nos interesa destacarla singularmente, dada su actualidad y dado que la doctrina contraria, aquí ahora explícitamente supuesta o afirmada, no se halla expresamente consignada en documentos anteriores. Su actual mención, pues, es un gran avance teológico.

> "Alii veram "gratuitatem" ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet" (570).

Se da, pues, por supuesto que hay que salvar la verdadera gratuidad del orden sobrenatural (o equivalentemente, de la visión beatífica, como se ve por todo el contexto y según el lenguaje de los teólogos). Y se afirma que destruyen aquella gratuidad los que niegan que Dios puede crear seres racionales sin destinarlos y llamarlos a dicha visión. O en otros términos, los que niegan la posibilidad del estado de naturaleza pura, tomado aquí estricta y exclusivamente como condición de existencia del sér racional sin vocación a la visión beatífica.

En cambio no se tocan, y por tanto ni se admiten ni se rechazan en su sentido afirmativo (con tal que no se pase a negar la posibilidad de la naturaleza pura), la zarandeada cuestión de si en el hombre se da deseo natural de ver a Dios [22],

---

21 Encyc. *Mystici Corporis Christi*: AAS 35 (1943) 193 s.

22 Cf. H. LENNERZ, S. I., *De Deo Uno*[4] (Romae, 1948) n. 158-165. P. K. BASTABLE, *Desire for God. Does man aspire naturally to the beatific vision? An analysis of this question and of its history* (London, 1947).

y la otra de si por la sola razón natural se puede probar la posibilidad del orden sobrenatural[23].

Si, pues, se dice que la verdadera gratuidad del sobrenatural perece bajo la negación de la posibilidad de la naturaleza pura, es claro, según creemos, que se reprueba dicha negación, y por tanto contrariamente se afirma la posibilidad de la naturaleza pura. Nunca los Papas habían propuesto explícitamente tal doctrina.

Pero ¿qué imposibilidad se rechaza? La imposibilidad de la naturaleza pura se puede tomar (si se nos permite hablar en términos algo impropios) como *metafísica*, es decir, *de potentia absoluta*, y así con exclusión radical de la posibilidad por parte de Dios, o sólo como *físico-moral*, es decir, sólo *de potentia ordinata*. Es evidente que al menos se rechaza la *de potentia absoluta*. Y ¿la *de potentia ordinata*? Nos parece que no (aunque la creemos objetivamente inadmisible), pues ello sería rechazar la doctrina de los Agustinenses, y los adjuntos históricos actuales no nos dan motivo para suponer que el Papa ha querido ahora reprobar una postura, mantenida durante siglos sin reproche pontificio[24].

Sobre la gratuidad. *Gratuito* es decir *indebido*, o también *sobrenatural*, y ello al menos *quoad assecutionis vel potentiam vel exigentiam ontologicam*. No todo lo sobrenatural *quoad assecutionem* lo es *quad exigentias*, v. gr., la creación del alma humana, dispuesta la materia. Ahora bien, la imposibilidad de la naturaleza pura no excluye, como todos lo suponen, la gratuidad de la visión beatífica *quoad assecutionem*. Luego la que excluye, según la encíclica, y por tanto la que ésta afirma, es la gratuidad *quoad exigentias*. Tampoco esta doctrina había aparecido tan explícitamente hasta ahora en los documentos eclesiásticos.

Nótese además la intrínseca conexión que se señala entre gratuidad y posibilidad de naturaleza pura: negar ésta es negar aquélla y poner la primera es afirmar la segunda. La razón de ello no puede ser otra, sino que la noción de gratuidad, v. gr., de la visión, respecto de una criatura, excluye que aquélla se le *deba* a ésta considerada en su naturaleza, y vice-

---

23 Cf. G. DE BROGLIE, S. I., *De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas*: RechScRel 13 (1924) 193-240, 481-496; 14 (1925) 5-53.

24 Si como opina H. DE LUBAC, S. I., (*Surnaturel. Etudes historiques*, Aubier, 1946 p. 164 s.) los Agustinenses sostenían que la imposibilidad de la naturaleza pura (en cuanto a la ordenación al fin sobrenatural, aunque no en cuanto a los medios de gracia necesarios para conseguirlo) es *metafísica*, diremos que tal opinión es también, según lo dicho, reprobada.

versa, si a una criatura, dada su naturaleza, se le *debe* la visión, ésta no le es gratuita.

Por fin, los que niegan la posibilidad de la naturaleza pura reconocen alguna gratuidad (exclusiva de exigencias ontológicas) en la visión beatífica, al menos como la gratuidad (que no excluye las exigencias ontológicas) de los dones naturales, y ésa es compatible con su doctrina. Por eso dice la encíclica que destruyen la "*verdadera*" gratuidad del orden sobrenatural, que excluye toda exigencia ontológica de la criatura.

El juicio de credibilidad y la razón.—También hemos omitido la indicación de otra de esas novedades teológicas, por poner de relieve una observación pontificia de gran valor doctrinal. "Alii denique rationali indoli 'credibilitatis' fidei christianae iniuram inferunt" (571). Estas palabras hacen eco a otras del principio de la encíclica, a propósito de la imposibilidad moral en que está el hombre caído, de llegar por la razón *sola* (es decir, sin revelación) a un conocimiento *congruo* de la religión natural.

> "Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio "credibilitatis" efformando circa catholicam fidem, quamvis tam multa ac mira signa externa divinitatis disposita sint quibus vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit. Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cupidinibus ac mala voluntate instigatus, non modo externorum evidentiae, quae prostat, sed etiam supernis afflatibus, quos Deus in animos ingerit nostros, renuere ac resistere potest" (562).

Se afirma, pues, que el hombre *puede* por la *sola* razón natural *probar con certeza*, y ello por *muchos* criterios externos (que aquí no se determinan, pero que al menos son los milagros y las profecías, según el C. Vaticano, D. 1790) el origen divino de la religión cristiana. Luego puede apreciar lo suficientemente el valor de dichos criterios en su real existencia y en su conexión con la revelación divina, para formular con certeza el juicio (al menos especulativo) de credibilidad del cristianismo. Luego queda zanjada la cuestión discutida entre algunos teólogos, de si aquel juicio, para *poder* ser emitido con certeza, exige una ayuda sobrenatural.

Otra cosa es la cuestión de si el hombre, a pesar de poderlo, llegaría por sus fuerzas naturales a obtenerlo; pues podría hallar impedimento en sus prejuicios y pasiones, y en consecuencia incluso resistir a la gracia. Pero además no resuelve el Papa la cuestión de si en *todo* juicio de credibilidad interviene siempre *de hecho* la gracia divina, no sólo por la dificultad que el

hombre pudiera tener en formarlo, sino por ser acaso *positivamente conducente a la salvación.*

7. *Filosofía tradicional*

Es llamativo. Este es el punto de más amplitud en la encíclica, en exaltación de sus valores, fijación de criterios para su sana conservación y en su defensa de ataques extraños. Y es bien oportuna la voz del Papa para orientar a muchos católicos, aun eclesiásticos, que sienten desdén para la filosofía escolástica (que en lo que tiene de sustancia inmutable es la filosofía tradicional de la Iglesia) sin advertir el trascendental valor de esa filosofía, que por otra parte, en lo que tiene de indiscutible, tan sólido andamiaje presta a la teología de la verdad.

Empieza el Papa por recalcar (es paradójico que haya que salir a defender la razón en la era del racionalismo) "quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad exsistentiam unius Dei personalis certo demonstrandam, itemque ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda; parique modo ad legem, quam Creator animis hominum indidit, rite exprimendam; ac denique ad aliquam mysteriorum intellegentiam assequendam eamque fructuossissimam" (671). Así pregona la excelsitud de sus funciones, tan sustantivas, como se ve, en la exacta afirmación del hombre.

Y de esta observación salta el Papa al elogio de la filosofía tradicional, y a la precisión de sus características esenciales. Proclama que la razón no podrá cumplir apta y seguramente aquel oficio, sin el cultivo de una filosofía, y precisamente de la que es herencia de la tradición cristiana y canonizada por el Magisterio eclesiástico, que "eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae 'revelationis' trutinam vocavit" (571 s.): filosofía que supone el verdadero valor del conocimiento humano, los principios metafísicos inconcusos (de razón suficiente, causalidad, finalidad) y la adquisición de la verdad cierta e inmutable. Con esto señala el Papa los pilares imprescindibles de toda filosofía, que aspire a dirigir certeramente el pensamiento humano.

Pero en la filosofía tradicional ni todo es de igual valor ni todo está hecho. Por eso se pasa en seguida a señalar en ella elementos discutibles, otros mejorables, otros de firmeza intocable, otros adquisibles. "In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe neque indi-

recte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget":

a) Hay en ellas muchas cosas que en nada (ni indirectamente) afectan a la fe y las costumbres, y la Iglesia deja a la libre discusión de los peritos, pero no así otras muchas, máxime "quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus".

b) Aun en esos puntos esenciales, les es lícito mejorar su atuendo, robustecerla con fórmulas más expresivas, limpiarla de modos escolares menos útiles, enriquecerla discretamente con sanos elementos nuevos; pero nunca arrumbarla, o inficionarla con falsos principios, o tenerla como un gran monumento ya pasado. Pues la verdad y toda su expresión filosófica no pueden cambiar cada día, sobre todo en los principios de por sí evidentes y en los asertos que se apoyan en ciencia secular y en la divina revelación. Con todo, suponiendo el Papa posibles descubrimientos filosóficos de verdad, señala el cristianismo su proceder ante ellos: teniendo en cuenta que ellos no pueden ser contrarios a la verdad ya adquirida, ningún cristiano abrace ligeramente cualquier novedad, sin sopesarla cuidadosamente, no sea que pierda la verdad ya lograda o la corrompa, y por cierto con grave daño de su fe (572).

Destaquemos la importantísima distinción en esa filosofía "in Ecclesia agnita ac recepta" (572) entre muchos puntos que nada afectan al dogma y en que la Iglesia deja libertad de opinión, y otros muchos obligatorios. Ya el mismo Pío XII había hecho esa distinción a propósito de la obligación de seguir a Santo Tomás [25], con palabras tomadas de Pío XI [26].

Destaquemos también que no piensa la Iglesia en que esa filosofía se anquilose, sino que le es lícito (así dice, pero ello a todas luces es un aliento) perfeccionar sus fórmulas y sus métodos e incorporar sanos avances (salvando siempre lo inmutable) *de cualquier origen* que vengan, y no la quiere ver como una antigualla de museo. Pero el ansia de novedad es congénita al hombre y la discriminación de ideas nuevas es ardua; por eso recomienda suma cautela.

Estas precisiones tan concretas, y tan amplias en satisfacer a la legítima libertad filosófica, van dirigidas a la *filosofía cristiana,* es decir, a ese patrimonio ideológico natural de

---

25 Pius XII, *Sermo ad... alumnos seminariorum... et institutorum utriusque cleri in alma urbe...*: AAS 31 (1939) 247.

26 Pius XI, Encyc. *Studiorum duce*: AAS 15 (1923) 323 s.

verdad, obligatoriamente común a los cristianos de todo tiempo y lugar (hagan, o no, profesión de filósofos, escolásticos o no, anteriores o contemporáneos o posteriores a la Escolástica: Agustinismo, Nominalismo, etc.), sin perjuicio de que entre cristianos, sobre aquel denominador sustancial *imprescindible*, hayan surgido o surjan diversos sistemas filosóficos de *libre* elección.

Pero entre esos sistemas, y aun entre los varios subsistemas de la Escolástica, hay uno, el de Santo Tomás, que para la formación *de los sacerdotes*, aunque sin imponerlo a los demás fieles, la Iglesia ha preferido por estimables razones de experiencia, que el Papa recoge con fruición y valen como el elogio de dicha filosofía:

a) Por su excelencia para la formación de la juventud y para la investigación de las verdades más recónditas.

b) Por su consonancia con la revelación.

c) Por su eficacia para asegurar las bases de la fe y para asimilarse los frutos del sano progreso (573).

Estas son las palabras de la encíclica:

> "Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur "ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia", quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina "revelatione" quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sanae progressionis fructus utiliter et secure colligendos" (573).

Nótese cómo acentúa el Papa la vitalidad connatural a dicha filosofía, abierta a todo sano adelanto y siempre en vanguardia para nuevas conquistas, y cómo así vuelve a exaltar el afán de avance filosófico en la Iglesia, que a sus ministros quiere rectamente progresivos en la verdad, y considera su filosofía siempre en acción bullente, y no apergaminada como títulos de nobleza archivados.

Con tal estima pontificia de ésa que otra vez llama la encíclica "philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam", contrasta el desprecio, que el Papa "quam maxime" deplora, de algunos por ella, "ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt, quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur". Y delata más concretas acusaciones:

Repiten que esa filosofía falsamente admite la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera. Que tal como se

enseña en nuestras clases (con su nítido esquema de nociones y estado de la cuestión) será útil preparación a la teología escolástica para una cabeza medieval, pero no el método que pide el hombre de hoy. Que es mera filosofía de esencias inmutables, mientras que el alma moderna ha de mirar a las existencias singulares y a la vida en perpetuo fluir. Y mientras rebajan esta filosofía, ensalzan otras antiguas o modernas, orientales u occidentales, como insinuando que cualquier filosofía, con los convenientes retoques o aditamentos, es conciliable con el dogma católico.

Y el Papa, sin hacerlo *expresamente* con las demás, rechaza la última idea como enteramente falsa, sobre todo tratándose del *inmanentismo, idealismo, materialismo* o histórico o dialéctico, y *existencialismo* o ateo o al menos hostil al valor del raciocinio metafísico. Para pasar a refutar una acusación, y fijando de paso en sus límites, con ideas de gran interés, el carácter racionalístico de la filosofía perenne.

A saber, la de que la filosofía perenne en el proceso cognoscitivo atiende sólo al entendimiento y no a la voluntad y sus afectos. La respuesta negativa es tajante: "Quod quidem verum non est. Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem bonarum totius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas; imo semper docuit huiuscemodi dispositionum defectum causam esse posse cur intellectus, cupiditatibus ac mala voluntate affectus, ita obscuretur ut non recte videat". Y recuerda el sentir del Angélico, de que el entendimiento puede percibir de algún modo los bienes superiores del orden moral, ya natural ya sobrenatural, por la experimentación de una suerte de afectiva *connaturalidad* con dichos bienes, natural o fruto de la gracia: oscuro conocimiento que puede ser de gran ayuda en las investigaciones de la razón.

Pero en seguida añade el Papa la puntualización. Una cosa es admitir el poder de la afectividad como ayuda de la razón para mejor conocimiento de las cosas morales, y otra es (lo que quieren los innovadores) atribuir a la voluntad un poder de intuición, y que el hombre, al no poder por discurso discernir con certeza la verdad que debe abrazar, escoge entre varias opiniones por libre elección de la voluntad, en fusión inarmónica de conocimiento y acto de la voluntad (574).

Por fin señala el Papa el funesto influjo de tales nuevas ideas en la teodicea y en la ética, tan relacionadas con la fe; dicen que no les compete probar algo cierto de Dios o de otro ser transcendente, sino más bien mostrar que la enseñanza de

la fe sobre Dios y sus preceptos concuerda perfectamente con las necesidades de la vida y que así todos la deben abrazar para no desesperarse y salvarse.

El Papa sólo advierte que tales ideas son abiertamente opuestas a los documentos de León XIII y Pío X e inconciliables con los decretos del Vaticano. Pero vuelve a subrayar un principio teológico de enorme trascendencia, aplicado ahora a la filosofía: que no se deplorarían tales aberraciones, si todos, aun en filosofía, atendieran debidamente al Magisterio eclesiástico, encargado por Dios, aun de vigilar las ciencias filosóficas, para que no sufra por ellas el dogma católico (575s).

Hagamos una observación. La filosofía de que habla la encíclica es presentada en ella como "sana illa philosophia... quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum" (571), "in Ecclesia agnita ac recepta" (572s), "nostram philosophiam" (573), "philosophiam perennem" (573), "christiana philosophia" (574), como "ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia" (573). Pero nunca se la llama filosofía "escolástica". Acaso para evitar el equívoco de que la Iglesia parezca adoptar tal sistema íntegro, aun en sus cuestiones opinables. Y es que expresamente distingue la encíclica, según hemos visto, entre los elementos de esa filosofía en nada relacionados con el dogma, y por eso de libre discusión entre los peritos, y los elementos que podríamos llamar teológicos o cristianos por su íntima relación directa o indirecta con la revelación, que son los que integran esa filosofía eclesiástica o cristiana, de que habla el Papa.

8. *Ciencias positivas y teología.*

Las ciencias llamadas positivas por fuerza han de tropezar con cuestiones más o menos relacionadas con verdades de la doctrina católica y acaso llegar a resultados que parezcan oponerse a éstas, o al menos desvirtuarlas u oscurecerlas. ¿Qué posición tomar ante ellas? Puede ocurrir la tentación extremosa de desoír en todo caso la voz de aquellas ciencias, o también la de darles una fe ciega. Según la encíclica, ni lo uno ni lo otro, sino un prudente intermedio.

Principios generales.—Antes de descender a casos particulares, el Papa da el criterio general, prudentísimo, que pueda servir de guía en cualquier caso posible que surja. Sabe, pues, que no pocos piden que el catolicismo atienda lo más posible a aquellas ciencias:

a) Da él por buena esa norma ante hechos ya demostra-

dos. Esta actitud es bien católica: la verdad no puede negar la verdad, y la Iglesia, consciente de su verdad, sabe que no sufrirá quiebra por ningún descubrimiento de cualquier ciencia.

b) En cambio ante meras "hipótesis" que tocan a puntos escriturísticos o de tradición, y apoyados algún tanto en la ciencia humana, no proclama desde luego el gesto negativo de total desatención sin distingos. Es natural: si dichas hipótesis se fundan en sólidas razones científicas (en caso contrario serían despreciables) y no se oponen claramente a verdades de fe, merecen un mínimum de respeto según su mayor o menor fundamento, fuera de que algún día podrían confirmarse como hechos inequívocos. Pero en todo caso se recomienda cautela. Hombres sumergidos en las ciencias, y en menos contacto con la teología, podrían a veces atender más de lo justo a sus cálculos y desatender datos teológicos que habría que tener en cuenta; eso aunque no se pudiera dar el caso del desaprensivo neomodernista que independizara entre sí por principio las ciencias y la teología.

c) Por fin, si tales hipótesis directa o indirectamente se opusieran a la doctrina revelada, sin más habría que rechazar aquella norma. Es claro; tales hipótesis opuestas a la verdad, ni ahora ni nunca pueden ser verdaderas.

Nótese que se habla de hipótesis opuestas a la verdad revelada; si pues se oponen a puntos de la doctrina católica que no conste sean explícita o implícitamente revelados, o intrínsecamente unidos con la verdad revelada, y por tanto objetivamente pudieran ser reformables, no parece la encíclica imponer respecto de ellas una reprobación tan terminante.

Dice así:

> "Reliquum est ut aliquid de quaestionibus dicamus, quae quamvis spectent ad disciplinas, quae "positivae" nuncupari solent, cum christianae tamen fidei veritatibus plus minusve concertantur. Instanter enim non pauci expostulant ut catholica religio earumdem disciplinarum quam plurimum rationem habeat. Quod sane laude dignum est ubi de factis agitur reapse demonstratis; caute tamen accipiendum est ubi potius de "hypothesibus" sit quaestio, etsi aliquo modo humana scientia innixis, quibus doctrina attingitur in Sacris Litteris vel in "traditione" contenta. Quodsi tales coniecturales opiniones doctrinae a Deo revelatae directe vel indirecte adversentur, tum huiusmodi postulatum nullo modo admitti potest" (575).

Estos principios se aplican ahora a casos de viva actualidad.

Evolucionismo.—Hace como un siglo que esta teoría, aplicada al origen del cuerpo humano, viene inquietando a no po-

cos católicos, sin que hasta ahora se hubiera hecho la luz sobre la justa actitud ante ella. Con todo puede decirse que el Magisterio eclesiástico ha dejado pasar ese tiempo, sin una que quepa llamarse declaración oficial *expresa* y a *toda* la Iglesia. Que no equivalen a ella ni los hechos (en sí privados, y que pudieron obedecer a mero deseo de evitar confusionismos, cuando el evolucionismo, hipótesis aun en mantillas, ya de signo izquierdista valía de arma antirreligiosa) de que se impusiera a Leroy la retractación de tal teoría y a Zahm retirar del comercio una obra en que la propugnaba [27]; ni la reprobación de la evolución "*spontanea* naturae imperfectioris...", hecha por el concilio provincial de Colonia (a. 1860) [28]; ni la respuesta de la Comisión Bíblica (que además no trata *directamente* sino del carácter histórico de los primeros capítulos genesíacos) de que en el Génesis se contiene "peculiaris creatio hominis" (D. 2123); ni estrictamente la explicación ocasional de Pío XII a los socios de la Academia Pontificia de Ciencias (a. 1941) [29]. Sin que por eso dejen de tener gran valor como índices de la mente de la Iglesia esos documentos, y acaso aun los hechos mencionados.

Pero ahora quiere instruir a la Iglesia sobre el tema, no precisamente con una declaración doctrinal, sino fijando la actitud de los católicos ante él. Y dice así:

> "Quamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus "evolutionismi" doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquirit ex iam exsistente ac vivente materia oriundi—animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet—pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur; ita quidem ut rationes utriusque opinionis, faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate moderatione ac temperantia perpendantur ac diiudicentur; dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae iudicio obtemperandum, cui a Christo munus demandatum est et sacras Scripturas authentice interpretandi et fidei dogmata tuendi. Hanc tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam exsistente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indiciis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata; atque ex divinis revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat" (575s).

---

27 E. C. MESSENGER, *Evolution and theology. The problem of man's origin* (London, 1932) p. 232-239. L. PIROT, *Adam et la Bible*: DBS 1, 93 s.

28 *De doctrina catholica* tit. 4, c. 14: CL 5, 292.

29 PIUS XII, *Summus Pontifex... VI ineunte anno Pont. Academiae Scientiarum... eiusdem Academiae socios...*: AAS 33 (1941) 596.

De la creación inmediata del alma no hay cuestión: es de fe. El origen del cuerpo por evolución de materia viva es una de esas hipótesis que tocan algún punto de doctrina escriturística o de tradición, pero que de algún modo se apoya en la ciencia humana, y por tanto en cuya estimación hay que ser cauto. El Papa, pues, concreta esas cautelas:

1) El Magisterio no prohibe que, según el estado actual de las ciencias humanas y de la teología, los peritos de ambos campos traten la cuestión, pero de modo que los pros y los contras de las dos opiniones sean ponderados con la debida seriedad y moderación, y con tal que todos estén dispuestos a aceptar el fallo de la Iglesia.

A todas luces se trata de una cuestión muy grave y mixta (científico-teológica) que no se puede resolver a la ligera ni decisivamente por ahora por sola la ciencia ni por sola la teología. No se da *ilimitada* libertad de discusión. Se les da sólo a los peritos en ciencias o en teología, es decir, a gentes *debidamente informadas* para poder juzgar con *pleno* conocimiento de causa, pero que a la vez hayan de ponderar con desapasionamiento e imparcialidad y la seriedad que exige tan grave cuestión, no sólo las razones que favorezcan a la propia opinión (método tan común y tan expuesto a lamentables fallos), sino también las de la opinión contraria, y no sólo las de uno de los campos, científico o teológico, sino las de ambos. Y siempre habrán de estar dispuestos a aceptar la decisión de la Iglesia. Por tanto, los peritos que ligeramente deciden la cuestión como si el evolucionismo fuera ya un hecho adquirido, y los no debidamente informados que por su cuenta y razón la discuten, proceden temerariamente.

2) Ya se ve que no es el caso de la evolución un hecho cierto, que ya sin más se pueda aceptar, sino que es cuestión no resuelta, y por otra parte mixta, que las ciencias y la teología habrán de discutir; por tanto, que es temerario el que la decide ligeramente y procede como si la evolución fuera un hecho cierto, y como si las fuentes de la revelación nada tuvieran que en esta cuestión pida el máximo miramiento, o haciendo de ello caso omiso.

Nótese que el Papa habla del *hecho* de la evolución y no del *modo*. Por tanto sería imprudente sacar de sus palabras libertad de pensar, que la evolución, si se ha dado, ha sido un fenómeno puramente natural como cualquier otro de la naturaleza, y no fruto, al menos parcial, de una intervención divina

especial, que de otros argumentos teológicos y aun filosóficos se deduce [30].

Hagamos otra observación. Si en esta cuestión del origen del cuerpo humano la teología no atiende a las ciencias y mira sólo sus razones obviamente entendidas, las hallará claras y exclusivas a favor de la no-evolución, y tendrá que decir que ésta es al menos teológicamente cierta. Puesta la declaración de la encíclica, y habido que la evolución no es un hecho aún científicamente probado, ¿cabe atenerse sola y estrictamente a los argumentos teológicos y rechazar el evolucionismo como erróneo? No, si la permitida libertad de discusión significara necesariamente que la cuestión discutida es teológicamente sólo probable; pero ¿no permitía la Iglesia inmediatamente antes del Vaticano, y en él, discutir sobre la infalibilidad pontificia, que nadie que pensara recta y serenamente diría que no era teológicamente cierta? Cabe pues decir que, si algún teólogo sostiene, aun ahora, que la tesis antievolucionista es teológicamente cierta, no se puede decir que su actitud doctrinal es necesariamente distinta de la *real* y *objetiva* de la Iglesia frente al evolucionismo.

Poligenismo.—También en esta materia, aunque los teólogos siempre han sostenido que el monogenismo, u origen carnal de todos los hombres existentes después de Adán de un sólo par (Adán y Eva), es de fe o próximo a la fe [31], no han faltado últimamente quienes empezaran a desasosegarse y aun quien anhelara una declaración papal sobre este punto [32]. En él, según Leonardi, ya casi todos los científicos y la doctrina eclesiástica, se pueden decir plenamente coincidentes [33]. Al menos la ciencia se puede decir que hoy es monofilética, es decir, defiende el origen de un tronco común [34], aunque ella acaso no pudiera por sí sola resolver si es también de un solo par. En todo caso nada serio tiene que objetar contra este último aserto [35]. No obstante, alguien podría angustiarse al pen-

---

30 Cf. M. FLICK, S. I., *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia cristiana e della teologia*: Greg 29 (1948) 392-416.

31 Cf. H. LENNERZ, S. I., *Quid theologo censendum de polygenismo?*: 29 (1948) 417-434.

32 Cf. J. BATAINI, S. C. J., *Monogénisme et polygénisme*: DivThom(Pl) 52 (1949) 187-201.

33 P. LEONARDI, *L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo* (Brescia, 1945) p. 135.

34 Cf. V. MARCOZZI, S. I., *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell' uomo*: Greg 29 (1948) 345. F. M. BERGOUNIOUX-A. GLORY, *Les premiers hommes* (Toulouse, 1944) p. 71 s.

35 Cf. J. DE GUIBERT, *Homme*: DAFC 2, 492-501. MARCOZZI, L. c. 346-362.

sar, que acaso no es una cuestión científicamente resuelta, y quizá cabría esperar a que se hiciera plena luz, antes de tomar una postura teológica definitiva.

Tampoco sobre esta cuestión había declaración *explícita* de la Iglesia, fuera de una ocasional y como de paso[36]. Pero también sobre ella habla la encíclica:

> "Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huismodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum inest unicuique proprium" (576).

Tampoco, pues, el poligenismo es un hecho demostrado que haya que aceptar. Es también una hipótesis. Pero es de esas que "doctrinae a Deo revelatae directe vel indirecte adversentur", y por tanto no cabe la solución de relativa libertad (como en el evolucionismo), sino de no admitir aquella hipótesis. Lo dice el Papa en términos enfáticos: "eiusmodi libertate minime fruuntur". Y al punto afirma directamente, que los cristianos no pueden abrazar la opinión de que en la tierra hubo hombres después de Adán, que no fueran hijos carnales suyos, o de que Adán era una multitud de primeros padres.

1) Nótese que se habla de hombres:

a) Que hayan existido "post Adam", lo que equivale a "saltem post peccatum Adae", dada la razón alegada (de la propagación del pecado original a todos por generación). Ni se afirma ni se niega la existencia de hombres anteriores a Adán, no descendientes de él, pero que hayan muerto antes que él.

b) Que hayan existido o existan en *este* orbe. Ni se afirma ni se niega la existencia, fuera de la tierra, de hombres, aun actuales, no descendientes de Adán.

c) Que sean *verdaderos*. Si esta palabra se ha puesto de intento, será para incluir entre los hijos de Adán a los organismos fósiles que se van descubriendo, si de hecho son de hombres (aunque no siempre conste de ello ciertamente o se niegue), y si han existido "post Adam"[37].

---

36 Pius XII, Encyc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 426 s.

37 Cf. V. Andérez, S. I., *Importancia antropogenésica de los últimos descubrimientos paleantropológicos*: MiscCom 5 (1946) 197-229.

2) Se reprueba no sólo la opinión de que existieran hombres después de Adán, que no fueran descendientes suyos, sino de que Adán significara una multitud de primeros padres. Si este segundo aserto subsistiera, cabría decir con verdad, que todos los hombres después de Adán son hijos carnales suyos, sin que lo fueran de un solo individuo. Luego la doctrina recta es que todos provienen de Adán *como único individuo.*

3) Se da como razón contra el poligenismo, la inconciliabilidad de esa teoría con la doctrina de las fuentes de la revelación y de los documentos eclesiásticos (se especifican esos dos testimonios, fuentes y Magisterio, sin duda para indicar que ambos contienen clara esta doctrina) sobre el pecado original: a), como procedente de un pecado histórico; b), como acto físico de sólo Adán (entendiendo aquí como único individuo, pues de lo contrario, y aun si este punto se tuviera por dudoso en aquellos testimonios, la razón alegada contra el poligenismo nada aclararía); c), como transmitido a todos y cada uno por generación (que sin duda, aunque ello no se expresa, se entiende natural, por paralelismo con el aserto de la descendencia natural de Adán).

4) Gramaticalmente no se afirma directa y expresamente la inconciliabilidad absoluta del poligenismo con la doctrina del pecado original, sino que se dice "cum nequaquam appareat quomodo componi queat...". Pero, creemos, sería minimizar el verdadero sentido, si se quisiera ver en esa expresión una posible salida al poligenismo, por si un día apareciera la conciliabilidad. Prohibe esa interpretación reservista:

a) La voz "nequaquam" que da al verbo "appareat" un enérgico sentido de "no hay modo de que aparezca" y así de imposibilidad.

b) La previa afirmación absoluta, y sin limitación de personas o de tiempo o de grado de certeza, de que el cristiano *de ningún modo* ("minime") es libre para abrazar el poligenismo. No se emplearían fórmulas tan exclusivas, o por lo menos sin añadirles algún atenuante (v. gr., "pro hodierno scientiarum et theologiae statu", u otro), si al punto se había de insinuar la posibilidad de que un día cambie la situación doctrinal y cese la ilicitud de abrazar el poligenismo; pues si de hecho el documento no negara absolutamente la conciliabilidad del poligenismo con el pecado original y un día ésta apareciera y hubiera que confesarla y decir que ya no subsiste ningún obstáculo para abrazar el poligenismo, el escándalo entre los acatólicos y en muchos católicos menos formados habría de ser pavoroso.

c) La consecuencia paradójica que implícitamente se admitiría como posible (supuesto, según las fuentes, que el pecado original viene de Adán, único individuo, y por generación a cada uno), de que un solo individuo pudiera equivaler a muchos o de que por generación de Adán contrajeran el pecado muchos no descendientes de él.

d) En las normas generales reseñadas que el Papa da sobre la relación entre las ciencias positivas y la teología, no señala, fuera de los hechos demostrados que haya que admitir, sino *dos clases* de "hipótesis" científicas ante las cuales se pueda ver el teólogo: las que *tocan* puntos doctrinales dogmáticos y que a la vez tienen alguna base en la ciencia humana, y las que *directa o indirectamente se oponen a la revelación,* que hay que rechazar (no es ésta la fórmula empleada, pero se sobreentiende este sentido si se trata de ideas *opuestas a la revelación*). No distingue ya otras hipótesis v. g. de las que no conste con plena certeza que se oponen a la revelación, pero de las que tampoco de ningún modo se ve claro que sean con ella conciliables y que por eso ningún católico pueda abrazar. Por tanto, habrá que decir que mientras el evolucionismo cae claramente en la primera clase de hipótesis, el poligenismo está fuera de las dos, si se supone que la encíclica no lo rechaza definitivamente como opuesto a la revelación. Y sin embargo parece indudable por todo el contexto que la intención del Pontífice ha sido aplicar a dos casos concretos (evolucionismo, poligenismo) las normas previamente dadas.

Con todo no se determina el valor teológico de la tesis antipoligenista. Pero si, según lo expuesto, se afirma que ella es inconciliable con la doctrina revelada del pecado original, se dice equivalentemente que es de fe implícita o al menos teológicamente cierta.

Se rechaza, pues, no comoquiera, sino como inconciliable con el dogma del pecado original, cometido físicamente por Adán, único individuo, y transmitido a todos los hombres por generación, *todo poligenismo* que suponga que Adán no es padre de todos los hombres posteriores a él, o que no es una persona individual, sino colectiva.

Pero aún cabe preguntar, si con eso se rechaza *toda hipótesis poligenista.* Si ella *es posible* (lo que parece excluído) sin que incurra en ninguno de los dos falsos supuestos que se acaban de señalar (es decir, que no todos los hombres vienen de Adán, o que éste no es persona individual) y que por otra parte sea conciliable con la recta doctrina católica del pecado original, diríamos que la encíclica ni la excluye ni la aprueba,

sino que a ella no afecta su declaración. Por lo mismo, el Papa no llega a decisiones en el terreno científico, ni prohibe a los sabios católicos proseguir sus investigaciones en ciencias naturales, con tal de que no admitan ninguna de las dos falsas suposiciones (contra la unidad física del género humano) poco ha indicadas, y dejen a salvo toda verdad católica.

Ciencias históricas.—También en éstas hay transgresiones de las precauciones eclesiásticas. Y sobre todo es lamentable cierta libertad excesiva de algunos en interpretar el Viejo Testamento, fundada por ellos sin razón ("immerito") en la carta de la Comisión Bíblica al Sr. Arzobispo de París [38].

Recordemos que esa carta no es más que una respuesta negativa a dos propuestas que se hicieron a la Comisión, de abrogar los dos decretos respectivamente sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco (D. 1997-2000) y sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis (D. 2121-2128). Se mantienen, pues, dichos decretos, sin quitarles ningún valor, notándose expresamente que en los once primeros capítulos genesíacos se trata de historia en sentido verdadero, si bien no en el clásico o moderno. Pero de hecho la han mirado muchos como la "charta magna" de la libertad exegética, legitimadora aun de las opiniones más extravagantes [39].

Ahora el Papa les dice que "immerito". Y repite casi a la letra las ideas de aquella carta, y dándole así una interpretación auténtica. Que, según ella, "undecim priora capita Geneseos, quamvis cum historicae compositionis rationibus proprie non conveniant, quibus eximii rerum g e s t a r u m scriptores graeci et latini, vel nostrae aetatis periti usi fuerint, nihilominus *quodam vero sensu,* exegetis amplius investigando ac determinando, *ad genus historiae pertinere*"; que dichos capítulos en forma popular contienen las principales verdades pertinentes a nuestra salvación eterna y una descripción del origen del género humano y del pueblo escogido.

Y hace una observación no por supuesta de todo fiel teólogo menos valiosa y práctica: que si, como es admisible, los hagiógrafos se aprovechan algo de las narraciones populares, "numquam tamen obliviscendum est, eos ita egisse divinae inspirationis afflatu adiutos, quo in seligendis ac diiudicandis documentis illis ab omni errore immunes praemuniebantur". Así, además, es muy natural lo que añade el Papa: que aun

---

38 *Epistula ad Emmum... Cardinalem Suhard... de tempore documentorum Pentateuchi et de genere litterario undecim priorum capitum Geneseos*: AAS 40 (1948) 45-48.

39 Cf. Bea, L. c. 427 s.

esas imitaciones son incomparables con las mitologías y demás narraciones, obras de imaginación más que de ese empeño de veracidad y simplicidad que visiblemente pone a los hagiógrafos bíblicos sobre los autores profanos (576s).

* * *

Aquí termina el Papa sus precisiones doctrinales y metódicas. Indica lo ya antes recordado, que por evitar el contagio ha intervenido a los principios, aunque sabe que los más de los doctores católicos son ajenos a esas novedades. Luego, el gravísimo precepto a los Obispos y Superiores Religiosos de cuidar que ellas no se propaguen y la advertencia a los profesores eclesiásticos de que no pueden enseñar, si en su oficio no siguen perfectamente las normas por él dadas, con el encargo que les hace de profesar reverente obediencia al Magisterio de la Iglesia y de inculcarlo a sus discípulos.

Así, pues, hasta el final resuena, y aun se acrecienta, el tono de severidad y de santa intransigencia ante el error. "Algunos enemigos de la Iglesia, dice el P. Flick, han llamado a la encíclica *Humani generis* la encíclica de la intransigencia, y en cierto sentido merece tal nombre. El Papa de hecho se ha mostrado santamente intransigente contra todo lo que podía comprometer la pureza de la fe; y ¡ay de nosotros si no lo hubiera sido, si la roca inmóvil en que está fundada la Iglesia hubiese comenzado a vacilar...! Pero nada más falso, si con ese término se quiere indicar que las enseñanzas de la encíclica están inspiradas en un conservadurismo ciego, que se opone a cualquier progreso del pensamiento católico. Quienquiera que haya leído con cierta atención la encíclica puede atestiguar la falsedad de tal calumnia" [40].

Así es. Junto a la nota de intransigencia hay otras dos que dominan en toda la encíclica: encendido aliento a la tarea del progreso de las ciencias eclesiásticas, pero con prudente cautela. Su exhortación final entrelaza esas dos notas [41].

Pongan toda su alma en hacer avanzar las ciencias que

---

40 M. FLICK, S. I., *L'enciclica "Humani Generis"*: CivCatt (1950, II) 590.

41 Por su parte H. RAHNER, S. I., (*Hemmschuh des Fortschritts? Zur Enzyclica "Humani Generis"*: Stimm 147, 1950, p. 161-171) ante ciertos juicios de acatólicos sobre la encíclica, se propone dar una respuesta católica a la pregunta de si este documento es un freno al progreso de la teología, y después de un sincero examen, concluye, que, si él ha sabido leerla rectamente, ella está en el medio entre la ley y la libertad, entre la condenación y el aliento.

enseñan; pero no traspasen los límites que él mismo ha fijado. Con el mayor empeño estudien las nuevas cuestiones que el tiempo suscita; pero con la debida prudencia. Y no crean, cediendo a un falso irenismo, que se puede lograr traer a la Iglesia a los disidentes, si no hay sinceridad en proponer a todos, sin cambios ni menguas, la verdad entera de la Iglesia (577s).

JOSÉ SAGÜÉS, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

María Mediadora y Madre del Cristo místico en los escritores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII

INTRODUCCION

El título de *Medianera* o *Mediadora*, bastante frecuente entre los Padres Orientales, no se da a María en Occidente en la edad de oro de la Patrística [1]. Sólo encontramos en la época siguiente un texto esporádico de PABLO WARNEFRIDO, en el siglo VIII [2]; y hay que llegar a la primera mitad del siglo XII para hallarlo ya bastante generalizado. En este tiempo lo usan EADMERO, el fiel discípulo y compañero de SAN ANSELMO [3]; GUIBERTO, Abad benedictino de Nogent [4]; ABELARDO [5], HERMANN

---

1 Cf. BOVER, S. I., *María Mediatrix*, EphThLov 6 (1929) 439 s., donde se citan más de 20 Santos Padres y Escritores Eclesiásticos Orientales que dan a María el título de Mediadora. En Occidente no encontramos la palabra "*Mediatrix*", aunque sí expresiones equivalentes, fundadas sobre todo en el paralelismo Eva-María.

2 "Mediator Dei et hominum Filius eius est; *Mediatrix* Filii sui et hominum ipsa": ML 95, 1946 B.

3 Quis... aestimare queat qua laude digna sit, quae tantorum bonorum sola prae cunctis effici meruit *mediatrix?* (*De excellentia B. V. Mariae*, c. 9: ML 159, 574 C.). Podría ser contemporáneo de EADMERO el autor desconocido, probablemente otro discípulo de SAN ANSELMO, de una de las "*Orationes*" falsamente atribuída al Santo Doctor de Cantorbery, en que aparece también la palabra "*Mediatrix*" (ML 158, 961 B.). Finalmente, RADULFO (RADULPHUS ARDENS) da también a María el título de "*Mediatrix*"; pero, contra lo que se solía afirmar antiguamente, vivió no a principios, sino a finales del siglo XII (Cf. GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII siècle*, Bruxelles-Paris, 1946, t. I, p. 82).

4 "Nonne est nostrae consummatio gloriae, si vel possimus inter nos et tuum Filium te *mediatricem* habere? (*De laude S. Mariae*, c. 14: ML 156s 577 A.).

5 "Haec est nostra *mediatrix* ad Filium, sicut et ipse Filius ad Patrem" (Sermo 26, *in Assumpt.*: ML 178, 544 B.).

DE TOURNAI [6], GODOFREDO DE ADMONT [7], y sobre todo SAN BERNARDO [8] y sus discípulos inmediatos, GUERRICO DE IGNY [9] y ARNOLDO O ERNALDO BONAVALENSE [10]. Dan también este título a María el premostratense ADÁN ESCOCÉS [11] y RICARDO DE SAN VÍCTOR, el gran teólogo de la Escuela victorina [12]. Y expresiones enteramente equivalentes se repiten continuamente en los demás autores que tratan de la Santísima Virgen durante el período sobre el que va a versar el presente estudio.

Este solo hecho da ya un interés particular al estudio de la Mediación de María en una época en la que se llega a un desarrollo verdaderamente insospechado. No es únicamente San Bernardo, "el gran promotor de la corriente doctrinal de la Mediación universal de María" [13]; a su lado florece una verdadera pléyade de escritores eclesiásticos mucho menos conocidos, cuyos acentos se acercan no pocas veces, por su profundidad teológica y belleza de expresión, a las inspiradas expresiones del Doctor melifluo.

No podemos, sin embargo, presentar ahora el estudio completo de la Mediación de María en el siglo XII. Hemos tenido que imponernos dos limitaciones. Una en los autores: además

---

6 "Quae [Maria] inter Deum et homines *mediatrix* exsistens..." (*Tract. de Incarn. Christi*: ML 180, 30 A.).

7 "Fervens in amore Creatoris *mediatrix* Dei et hominum..." (Hom. 75, *in Nativ. Mariae* 1: ML 174, 1004 A.).

8 "Magnifica gratiae inventricem, *mediatricem* salutis... (*Epist.* 174: ML 182, 333 B). "Domina nostra, *mediatrix* nostra... tuo Filio nos reconcilia"... (Serm. 2 *de Adv.*: ML 183, 43 C). "Opus est... *mediatore* ad mediatorem istum [Iesum], nec aliter nobis utilior quam Maria. Crudelis nimirum *mediatrix* Eva... sed fidelis Maria..." (*In Dom. infraoct. Assumpt.*: ML 183, 429 D). "Age gratias ei qui talem tibi *mediatricem* benignissima miseratione providit... (Id. id. c. 430 C). "Habes *mediatricem*... evidenter expressam... Nempe vellus est medium inter rorem et aream, mulier inter solem et lunam, Maria inter Christum et Ecclesiam constituta" (Id. id., c. 431 D-432 A). "Iam te, mater misericordiae... luna [Ecclesia] *mediatricem* sibi apud solem iustitiae constitutam..." (Id. id., c. 438 C).

9 "Hinc Dominus et Domina; inde servus et ancilla; hinc mediator et *mediatrix*..." (*Serm. de Purif.* 2: ML 185. 70 D). "Mariam dico exaltatam super choros angelorum... ut nihil veneretur supra se *mediatrix* nostra nisi mediatorem solum..." (*S. in Assumpt.*: ML 185, 190 C).

10 "Securum accessum iam habet homo ad Deum, ubi *mediatorem* causae suae Filium habet apud Patrem et ante Filium matrem" (*De laudibus B. M. Virginis*: ML 189, 1726 C).

11 "Ipsa Domina nostra et advocata nostra, dulcedo et vita nostra, spes et *mediatrix* nostra" (Serm. 40, *in Dom. infr. Nativ. Domini*: ML 198, 367 C).

12 "Inter divina... et humana media et *mediatrix* est Maria". (*Expl. in Cant.* c. 39: ML 196, 1502 B).

13 AUBRON, P., *Mariologie de S. Bernard*: RechScRel 24 (1934) p. 569.

de prescindir de todo el riquísimo tesoro de la Himnografía [14], terminamos nuestro estudio en los últimos contemporáneos de San Bernardo; por tanto, poco más allá de la mitad de siglo [15]. La otra, en la materia: consideraremos únicamente los textos que se refieren a la mediación de María en la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Hemos escogido este punto por la gran importancia que hoy adquieren todos los temas relacionados con la doctrina del Cuerpo místico y porque creemos que en el estudio de la Teología positiva pueden encontrarse todavía muchos elementos que ayuden a precisar diversos aspectos sobre el puesto que ocupa María en el Cuerpo místico.

Dividiremos nuestro trabajo en dos partes, que están ya claramente indicadas en el mismo título: María Mediadora del Cristo místico, María Madre del Cristo místico. En la primera estudiaremos estos aspectos: *a*) Mediación de María en la incorporación del Antiguo Testamento a la Iglesia de Cristo. *b*) Mediación de María en la formación de la Iglesia primitiva. *c*) Lugar que ocupa María en la Iglesia ya formada. *d*) El paralelismo e identificación María-Iglesia. En la segunda consideraremos los dos momentos cruciales de la maternidad espiritual de la Virgen: el momento de la incorporación de toda la humanidad a Cristo, Cabeza por la Encarnación, y el momento de su regeneración en el Calvario.

Huelga decir que tratándose de un estudio de Mariología positiva, nuestro principal trabajo ha de ser el recoger todos los textos de importancia y comentarlos con la mayor brevedad y objetividad que sea posible.

I. MARIA, MEDIADORA DEL CRISTO MISTICO

a) *Mediación de María en la incorporación del Antiguo Testamento a la Iglesia de Cristo*

Quizá llame la atención de alguno que tratemos en particular de este punto. No lo hubiéramos hecho, ciertamente, si no fuera por un autor que le concede especial importancia, Ruperto de Deutz, uno de los mariólogos más importantes de este tiempo.

---

14 Por existir ya en castellano un magnífico estudio acerca de la Himnografía sobre la Mediación de María en la Edad Media, debido al R. P. Serapio de Iragui, O. M. Cap., "*La Mediación de la Virgen en la Himnografía latina de la Edad Media*", Buenos Aires, 1939.

15 Véase en el apéndice la lista completa de los autores que estudiamos, ordenados según la fecha, cierta o probable, del comienzo de su producción literaria.

Los justos de la Antigua Ley, nos dice repetidas veces, formaban ya parte en alguna manera de la Iglesia de Cristo:

> "Un mismo Señor, una misma fe, un mismo Espíritu en todos, y por esto una sola Iglesia y un solo cuerpo de todos los elegidos, ya sean muertos o vivos, ya fuesen llamados a la fe antes o después de la muerte de Cristo" [16].

Esto supuesto, en esta incorporación del Antiguo Testamento al Cristo místico desempeña María un papel trascendental. Como toda la economía de la salud nos viene en el Nuevo Testamento por el Verbo hecho carne, así, en la mente de Ruperto, todo el Antiguo Testamento va encaminado a preparar esta salvación por el Verbo Profético [17]. De aquí Ruperto saca una conclusión de gran alcance mariológico: como el Nuevo Testamento recibe el Verbo hecho carne por medio de María, así el Antiguo recibe el Verbo profético también por medio de la Santísima Virgen:

> "Esta Profetisa—dice comentando las palabras de Isaías 'Et accesit ad Prophetissam' (Is. 8, 1)—a la cual manda Dios acudir al profeta es Santa María, en cuyo seno fué cumplida la profecía de todos los santos Profetas... A esta Profetisa acudió el Profeta; más aún, todos los santos Profetas acudieron, ya que tiene en su seno al Santo de todos y al Verbo de todos" [18].

De un modo semejante repite otras veces cómo todos los Profetas, sin excepción, acuden a María [19].

Pero, además de ser fuente de inspiración profética, María es el objeto principal de todas las Profecías, hasta el punto de decir de ella palabras que parece sólo podrían decirse de Jesús:

> "Tú eres, amada mía, aquella Profetisa a la que acude todo santo y fiel profeta, a la cual tiende y en la cual se cumple toda santa y fiel profecía" [20].

---

16 *Com. in Ioannem*, l. 5: ML 169, 392 A. En otro lugar dice: "Todos los santos a los que fué prometido [el Verbo Encarnado], por quienes fué esperado... y nosotros con ellos formamos una misma Iglesia". *De Trinitate, in Deuteronomium*, l. 2, c. 9: ML 167, 982 B-C. También se encuentra la misma idea en "*De divinis Officiis*", l. 6, c. 35: ML 170, 178 A y en otros lugares.

17 Cf. WITTLER H. H., *Die Erlösung und ihre Zuwendung nach der Lehre des Abtes Rupert von Deutz*, Düsseldorf 1940, p. 32-33.

18 *De Trin. In Isaiam*, l. 1, c. 34: ML 167, 1307 B.

19 "Prophetae omnes ad te accesserunt..." *Com. in Cant.* l. 1: ML 168, 842 A. "Sanctos omnes prophetas primumque Moisen ad hanc Prophetissam accessisse non dubitamus... Omnes omnino ad illam convenerunt" *De Trin. De Spiritu Sancto*, l. 1, c. 9: ML 167, 1578 D.

20 *Com. in Cant.*, l. 6: ML 168, 942 D-943 A.

También la Mediación salvadora de María con relación al Antiguo Testamento nos la expone el mismo autor por medio de una delicada metáfora. Dirigiéndose a la Santísima Virgen en el comentario al Cantar de los Cantares:

> "Las aguas de las Escrituras—dice—por ti se hacen dulces, oh hermosa mía, esposa mía; de tu seno o por tu seno se hacen aguas vivas. Antes eran muy amargas, más aún, eran aguas muertas y que mataban, pues 'Littera occidit' (2 Cor, 3), como dice uno de nuestros amigos..." [21].

La Sinagoga de la Antigua Ley es figura de la Iglesia; y María es—nos dice también el Abad de Deutz—lo mejor de ella [22]; la causa por que Dios Padre amó a la Sinagoga [23]; la Primogénita en cuanto a la carne de la Iglesia de los Patriarcas, Profetas y reyes justos; la puerta por donde les llegó la bendición que les había sido prometida [24]; la medianera entre la antigua y la nueva Iglesia, porque ella "la Virgen fiel dió a luz a su Hijo santísimo para aquélla que había sido hasta aquel momento la Iglesia según la fe", es decir, la Iglesia del Antiguo Testamento [25].

Y la antigua Jerusalén es símbolo de la celestial, en la que todo es regocijo y alabanzas al Señor, porque al nacer de María el Hijo de Dios, son evangelizados todos los hombres de buena voluntad [26].

Hasta el presente hemos citado únicamente pasajes de Ruperto de Deutz, por ser, como hemos indicado, el autor que trata más expresamente este punto. De los demás escritores citaremos solamente a Bruno de Segni y Herveo de Bourg-Dieu, que realzan la dignidad que la vieja Sinagoga adquiere al engendrar, por medio de María, al Redentor [27]; a Geroch de Reichersberg, que llama a María "la porción más selecta de la antigua Sinagoga", "su consumación", "la más excelsa hija de los Patriarcas" [28]. El B. Amadeo de Lausana nos presenta a María como el punto central del Antiguo y del Nuevo Testamento, y después afirma que el compendio y el fin de los dos Testamentos es anunciar a Cristo y a la Virgen Ma-

---

21 Id., l. 4: ML 168, 900 B.
22 *De Trin. De Sp. Sancto*, l. 1, c. 8: ML 167, 1577 D.
23 Id. id., c. 7: ML 167, 1576 B-C.
24 *Com. in Cant.*, l. 6: ML 168, 936 B.
25 *De glorif. Trin.*, l. 5, c. 5: ML 169, 100 D.
26 Id. id., l. 5, c. 5: ML 169, 101 A.
27 *Com. in Lc.*, p. 1, c. 2: ML 165, 365 A; *Com. in Is.*, l. 1, c. 8: ML 181, 106 A.
28 *Lib. de gloria et honore Filii hominis*: ML 194, 2105 A-B.

ría [29]. San Bernardo dice que a María como al Arca de Dios miran todos los que nos han precedido, para que "los Profetas sean hallados fieles" [30]. Y nada más hemos encontrado que merezca nuestra especial atención en este aspecto.

b) *María, Mediadora en la Iglesia primitiva*

La misión fundamental de la Iglesia había de ser enseñar a todas las gentes la doctrina de Cristo. Mas si el Espíritu Santo fué el principal Maestro de los Apóstoles, después de la Ascensión de Jesucristo, también, aunque naturalmente en segundo plano, fué su Maestra la Santísima Virgen María; así nos lo afirma la tradición constante de la Iglesia. Son abundantes y muy expresivos los textos que sobre esta función docente de María encontramos en la primera mitad del siglo XII.

Nuestra Señora había de ser, durante el tiempo que permaneció en la tierra, después de la Ascensión de su Hijo, la Maestra *necesaria* de los Apóstoles y Evangelistas; nos lo dicen, entre otros, San Bruno de Segni o de Asti, Eadmero, Ruperto de Deutz. Así, el primero dice:

> "En su Escuela [de María] aprendieron los Evangelistas estas cosas, y dictándoselas ella las escribieron". Más aún, "si no hubiera ella conservado estas cosas [de la Infancia de Jesús] no las tendríamos nosotros, pues de sus tesoros las recibimos" [31].

El autor del *Tratado de las cuatro virtudes que tuvo la Santísima Virgen,* atribuído antes a Eadmero y seguramente de un contemporáneo suyo, nos dice que "a María debe todo el mundo un conocimiento más pleno de su salvación", que "con razón se la debe llamar Apóstol de los Apóstoles y Evangelista de los Evangelistas" [32]. Eadmero, en su libro sobre las excelencias de María, afirma por su parte que "su conversación con los Apóstoles después de la Ascensión de su Hijo no solamente fué útil a nuestra fe, sino aun necesaria". Y da la razón:

> "Pues aunque habían sido instruídos en toda verdad por la iluminación del Espíritu Santo, sin embargo ella, iluminada por el mismo Espíritu, entendía incomparablemente mejor y con más claridad lo más profundo de toda verdad;

---

29 *Hom.* 1: ML 188, 1305 B-1306 B.
30 *In Pentec.* 2: ML 183, 328 A.
31 *Com. in Lc.*, part. 1, c. 2: ML 165, 355 C.
32 *De quattuor virtutibus B. V. Mariae,* c. 3: ML 159, 582 B.

> y por esto muchas cosas les eran reveladas por su medio, ya que ella había aprendido no sólo por simple conocimiento, sino por experiencia inmediata los misterios de nuestro Señor Jesucristo" [33].

Los textos del Abad Ruperto de Deutz merecen, por su abundancia y su variedad, atención más particular.

Nos dice repetidas veces que María fué Maestra de los Apóstoles [34]; que ella fué quien les dió a conocer los misterios de la Encarnación, nacimiento y vida oculta de Jesús [35]; que este oficio tiene tal importancia que el ser Maestra de los Apóstoles es *la parte que toca a María en la obra de la Redención* [36].

Para refutar las primeras herejías que comenzaban a surgir ya en la época de los Apóstoles, éstos no encontrarán medio mejor que "llamar a la puerta de la verdad y consultar el oráculo del Espíritu Santo, es decir, el sagrario de tu pecho, para que con tu viva voz mostrases a todos la fe que necesariamente habían de conservar" [37]. Y si el Espíritu Santo fué el primero y principal Maestro que les enseñó toda verdad, Dios quiso añadirles un "complemento necesario", que fué la instrucción de María:

> "Tu voz fué para ellos voz del mismo Espíritu Santo; y aquellos testigos mortales recibieron de tu boca llena de piedad todo lo que necesitaban para confirmar los carismas que les venían del mismo Espíritu... ¿Por ventura porque en este lugar [se refiere al Concilio de los Apóstoles de Jerusalén narrado en los Hechos c. 15] no se hace mención alguna de ti en la Escritura, habrá que creer por esto que aquella sagrada reunión prescindió de ti y no consultó al Espíritu Santo que procedía de tu pecho y de tu boca? Todo lo contrario; lo mismo aquí que en los demás lugares tú resolviste toda cuestión" [38].

---

33 *De excellentia B. V. Mariae*, c. 7: ML 159, 571 C.

34 "Magistra magistrorum, id est apostolorum". *Com. in Cant.*, l. 1: ML 168, 850 B; véanse también los pasajes siguientes: *Com. in Cant.*, l. 3: ML 168, 887 C; id. l. 5, c. 909 C.

35 Id. id., c. 917.

36 "Omnia quae generi humano ad salutem sive restaurationem ipsius erant necessaria, ego, te silente, perfeci, soror mea sponsa; nunc, me quiescente, tibi debetur aliqua eiusdem operis portio tua. Ego nascendo, moriendo resurgendo, et in caelum ascendendo salutem mundi operatus sum; nunc cum amicis et testibus meis te superasse oportet, et omnia quae facta sunt idoneum perhibere testimonium, cum necessaria operatione signorum atque virtutum". *Com. in Cant.*, l. 4: ML 168, 902 C.

37 Id. id., l. 5: ML 168, 902 C.

38 Id. l. 1: ML 168, 850 C. Cf. también *Com. in Matth.*, l. 2: ML 168, 1340 B-C.

Nótese la delicada expresión de este pasaje: el Espíritu Santo habita como en un Sagrario en el pecho de María y allá van a buscarlo los Apóstoles. Como María es Mediadora de Jesús, lo es también del Espíritu Santo; y así como por María nos viene a nosotros Jesús, también por María nos viene el Espíritu Santo.

Pero no solamente con sus palabras fué María Maestra de los Apóstoles; su vida, su ejemplo fué una instrucción viviente y continua para todos los fieles de la joven Iglesia: "Fué también—nos dice—ejemplar de la joven Iglesia, esposa del Hijo de Dios e Hijo suyo" [39].

Finalmente—pues es necesario pasar ya a otros Autores—María es también Medianera en las primeras conversiones obradas por los Apóstoles; y por medio de María, Madre de la fe, van a Cristo los primeros gentiles. Y nótese la importancia del texto que vamos a citar, por traer en confirmación de esta doctrina el testimonio de la Tradición:

> "Es sentencia de casi todos los Doctores que con estas palabras ["toda hermosa eres...; ven del Líbano", Cant. 4, 7-8] se invita a la nueva Iglesia, la Iglesia que entonces era pequeña en número, a que se levante apostólica y se apresure a venir del Líbano (Cant. 4), a llevar por la purificación del Bautismo las gentes a Cristo, ayudando a ello María, Madre de nuestra fe; esto es, manifestando ya todas estas cosas que hasta este momento conservaba en su corazón (Lc. 2)" [40].

Y así pudo poner también en boca de María estas palabras:

> "Por una viña que había de ser mía, puesto que era raza mía, sangre mía, carne mía [la Sinagoga], enriquecí muchas Iglesias entre los gentiles, las cuales todas desean tener y tienen mi cuidado" [41].

Expresiones parecidas tiene otro Abad benedictino, Godofredo Admontense: también éste nos dice que María anuncia cada día la salvación a todos los que participan de la herencia del Nuevo Testamento [42], que su enseñanza superaba a la de todos los doctores, porque ella conocía todos los secretos divinos [43], que no menos enseñaba a la primitiva Iglesia con sus ejemplos que con sus palabras [44].

---

39 *De Trin. De Sp. Sancto*, l. 1, c. 8: ML 167, 1577 D.
40 *De div. officiis*, l. 7, c. 25: ML 170, 208 A.
41 *Com. in Cant.*, l. 1: ML 168, 848 D.
42 *Hom.* 74, *in Nativ. Mariae*, 1: ML 174, 1004 C.
43 *Hom.* 67, *in Assumpt.*, 4: ML 174, 975 D-976 A.
44 Id. id., c. 975 D.

El Santo Abad de Claraval afirma asimismo que a María le fué anunciada la concepción de San Juan Bautista para que "después de haber conocido la venida del Salvador y del Precursor... pudiese enseñar mejor a los escritores y predicadores del Evangelio" [45].

Entre los discípulos inmediatos de San Bernardo exponen ideas parecidas, que por tanto no vamos a repetir, Amadeo de Lausana [46], Arnoldo [47] y Elredo [48]. Guerrico, además de afirmar también que María es "Magistra totius veritatis", añade un rasgo nuevo. Dice que Juan, el discípulo amado, a quien fué encomendada, había de ser el que más se aprovecharía de su enseñanza. "Y así fué provisto por Dios—prosigue—que el que había de escribir el Evangelio consultara más familiarmente cada cosa con ella, pues las sabía todas" [49].

Terminaremos este punto citando a Geroch, quien afirma que María fué la Fundadora de la nueva Iglesia inmediatamente después de su Hijo [50], que ella es la parte principal de la Iglesia primitiva [51], expresión que ya habíamos oído varias veces a otros autores.

Podemos resumir todo lo dicho hasta ahora en un texto de Ruperto:

> "Tú—dice a María—*estás en medio* de los libros precedentes [Antiguo Testamento] y de los predicadores y milagros que se siguen [Nuevo Testamento]; tú, digo, obradora de milagros y *maestra* de toda santa religión y tal cual nunca ojo vió, cual no existió desde el principio, cuando fué Eva formada, ni existe, ni existirá en pensamientos, palabras y acciones" [52].

María es ya Mediadora para los profetas: de ella y por ella reciben el don de profecía y llevan así al mundo la esperanza de la futura salvación.

María es Mediadora para la Sinagoga; por María ella en-

---

45 *Hom. super "Missus est"*, 4: ML 183, 82.

46 *Hom.* 7: ML 188, 1337 C; *Hom.* 8: ML 188, 1346 A-B.

47 "Matrem adhuc volens sic esse, ad consolationem apostolorum reservavit superstitam, ut ex his quae ipsa ab initio audierat et viderat et contulerat in corde suo, senatus apostolicus doceretur, et evangelica firmaretur doctrina" *Trac.* 3, *de septem verbis Domini*: ML 189, 1695 B.

48 "Omnia... haec Virgo prudentissima fideliter conservavit, verecunde tacuit, opportune prodidit, et sanctis apostolis et discipulis praedicanda commisit" *Trac. de Iesu duodenni*: ML 184, 855 C.

49 *Hom. in Assupt.* 4, n. 3: ML 185, 199 A-B.

50 "Post Filium suum Ecclesiae novae inchoatio, utpote mater apostolorum". *De gloria et honore Filii hominis*, c. 10: ML 194, 1105 B.

51 Id. id., c. 1105 D.

52 *Com. in Cant.*, l. 4: ML 168, 909 B.

gendra en cierta manera al Mesías y por María se une a la Iglesia de Cristo.

En el Nuevo Testamento María es Mediadora para los Apóstoles: en su pecho virginal hallan éstos el Espíritu Santo que los ilumine y fortifique; de sus labios reciben la doctrina que han de predicar a los gentiles. Y cuando los primeros infieles entran en la Iglesia encuentran en María, Madre de nuestra fe, la Mediadora que los conduce a Jesús.

c) *Lugar que ocupa María en el Cuerpo Místico*

A medida que los teólogos fueron ahondando en las sublimes verdades que encierra la doctrina del Cuerpo Místico, fueron investigando también los mariólogos el lugar que correspondía a María en este Cuerpo Místico de Cristo [53]. No cabe la menor duda que el principal título de la Virgen en este respecto es el de "Madre del Cuerpo Místico", *omnium membrorum Christi sanctissima Genetrix*, como dice el Papa Pío XII [54]. Este título se funda en una Tradición patrística muy abundante; y, entre los autores que ahora estudiamos, encontramos textos preciosos, como podrá ver el lector en la segunda parte del presente artículo. Sin embargo, los mariólogos no se contentan con este título, que parece colocar a la Santísima Virgen, en alguna manera, fuera del Cuerpo Místico [55]; ¿no existirá, en esta metáfora del Cuerpo Místico, un órgano que nos indique exactamente la posición de María, de un modo análogo a lo que ocurre con el título de *cabeza*, que corresponde a Jesucristo? En este trabajo no nos toca, como es evidente, discutir si es más adecuado, para expresar la función de María en la Iglesia, el llamarla *cuello de la Iglesia*, como quiere Roschini [56], o su *corazón*, como defiende el P. Angel Luis [57], o *Cabeza, aunque secundaria*, como prefiere el P. Fernández, O. P. [58]. Será bueno, con todo, recordar que

---

53 Cf. Luis Angel. *María y el Cuerpo místico* y bibliografía allí citada: RevEspT 3 (1943) p. 3 y s. del segundo cuaderno. (Adviértase que por error en la paginación el segundo cuaderno vuelve a comenzar por la página 1.)

54 AAS 1943, p. 248.

55 Cf. Luis art. cit. nota 200 p. 62 y la contestación del P. Bover en *La Mariología de la Encíclica "Mystici Corporis"*: EstEcl 17 (1943) p. 515, nota.

56 Roschini, *Mariología*, 2.ª ed., Roma 1948, t. 2, part. 2, p. 359-367.

57 Luis, art. cit., p. 41-62.

58 Fernández, Antonio, O. P., *De mediatione B. Virginis secundum doctrinam D. Thomae*: CiencTom 38 (1928) p. 145 s.

nunca hay que atribuir a una metáfora un valor desmedido. La metáfora nunca expresa *toda* la realidad; y así no es de maravillar que cada uno de los autores que defienden una de las tres metáforas arriba indicadas encuentre muchos inconvenientes en las otras.

Fuera de esto, aunque la metáfora del Cuerpo Místico sea la más importante, no conviene olvidar las demás que expresan también el papel trascendental de María en la Iglesia. Según este criterio expondremos ahora: 1.° Los textos de nuestros autores que indican el puesto de María en el Cuerpo Místico. 2.° Otras metáforas con que expresan la misma idea.

Bruno de Asti dice que María es, después de su Hijo, cabeza de toda la Iglesia [59]. Ruperto de Deutz la llama la parte más alta del Cuerpo Místico después de su cabeza, Cristo [60]; tan alta, que participa de la principalidad y capitalidad de Cristo: "De todos los elegidos de ambos sexos, Jesucristo, con aquella mujer de la que fué hecho, es Príncipe y Cabeza" [61]. Wólberon afirma también que María es *el miembro principal* de la Iglesia, después de su Cabeza, Cristo, y antes de los Apóstoles [62]. Cuál sea este miembro principal—cuello, cabeza, corazón...—ni lo dice, ni juzga necesario el investigarlo .

Una especial conexión con Cristo Cabeza, aunque tampoco busque un miembro determinado que aplicar a María, propone Guiberto de Nogent al establecer esta diferencia esencial entre la Virgen y los demás santos:

> "Los demás santos ejercen sus oficios de munificencia para con los demás miembros; mas ésta sirvió al que es su Cabeza y al mismo tiempo Cabeza de todos" [63].

Llaman a María *cuello de la Iglesia* Hermann de Tournai y Amadeo de Lausana. Es más, si prescindimos de un texto del Pseudo-Jerónimo, en que sólo de paso se alude a esta metáfora [64], estos dos autores son los primeros en toda la Tradición que la desarrollan, pues a Radulfo "Ardens", a quien se daba antes la primacía, hay que colocarlo, según la crítica

---

59 *Expos. in Exodum*, c. 15: ML 164, 266 B.
60 *De div. officiis*, l. 7, c. 25: ML 170, 206 C.
61 *De victoria Verbi Dei*, l. 2, c. 1: ML 169, 1256 D.
62 *Com. in Cant.*, c. 1: ML 195, 1093 A-B.
63 *De laude S. Mariae*, c. 7: ML 156, 558 C.
64 "In Christo fuit plenitudo gratiae sicut in capite influente, in Maria sicut in collo transfundente"; pero al citar este texto Roschini en su Mariología añade: "At nescimus ubi haec, in laudato sermone asserantur" (*Mariología*, 2.ª ed., t. 2, part. 2, p. 359).

histórica moderna, no a fines del siglo XI o principios del XII, sino en la segunda mitad de este siglo [65].

He aquí el texto de HERMANN:

> "Con razón por el cuello de la santa Iglesia se entiende a Nuestra Señora, la cual, mediadora entre Dios y los hombres, al engendrar al Verbo de Dios encarnado, unió a Cristo con la Iglesia como a la cabeza con el cuerpo, y a la divinidad con nuestra humanidad" [66].

De un modo semejante se expresa el B. AMADEO DE LAUSANA:

> "Por el cuello que está por encima de los demás miembros y transmite la vitalidad de la cabeza [literalmente "la gracia vital"] a los miembros viene expresado el lugar eminente de aquélla que, presidiendo a los miembros de la Iglesia, une a la cabeza con el cuerpo, porque une a Cristo con la Iglesia e infunde a los demás miembros la vida que recibe ella la primera" [67].

En estos dos textos, tanto HERMANN como AMADEO DE LAUSANA, nos hablan claramente de la mediación de María en la redención objetiva por su divina maternidad: ella toma parte activa en la divinización de nuestra humanidad, como dice el primero, o en la transmisión de la vitalidad de la Cabeza, Cristo, a los miembros de la Iglesia, como afirma el segundo. En este último pasaje aparece además claramente la maternidad espiritual de María respecto a los miembros de la Iglesia, ya que les "infunde la vida que ella recibió". Una ulterior determinación del sentido pleno de estas palabras pertenece más bien a la segunda parte de este trabajo.

ANSELMO DE LAÓN, en la "glossa interlinealis", insinúa otra función de María en el Cuerpo Místico: la de ser *el seno de la Iglesia;* pues al glosar las palabras del Apocalipsis "Mulier amicta sole" [68], cuando llega a la frase "in utero habens" pone esta anotación: "in virgine Maria". María es, pues, el seno castísimo de la Iglesia; por su medio la Iglesia engendra a Cristo y desea engendrar a la vida sobrenatural a todos los hombres: "parturiens, id est, cupiens alios generare" [69].

---

65 Cf. GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII siècle,* p. 82 del t. 1.º

66 *Tr. de Inc.,* c. 8: ML 180, 30 A.

67 *Hom.* 2: ML 188, 1311 D.

68 Apoc 12, 1.

69 *Glossa interlinealis,* edición: "*Biblia sacra cum glossis interlineali et ordinaria*" (Venetiis 1588) vol. 16, p. 258 A.

Algo parecido encontramos en RUPERTO. La misma Iglesia es la que da a luz a Cristo, cuando María da al mundo a su Hijo: "Cuando esta mujer, esto es, la Virgen María, dió a luz, ¿quién ignora que toda la Iglesia dió a luz?" [70]. Hermosa expresión del oficio de Mediadora de María en su grado sumo: no solamente recibe la Iglesia a Jesucristo por medio de María, ya que "no para sí sola, sino para toda la Iglesia María dió a luz a Cristo" [71], sino que por su medio es la misma Iglesia la que lo da al mundo. A la manera que, con toda verdad, se atribuye a toda una Nación lo que hace un Ministro plenipotenciario de la misma, así y mucho más, por ser María "la parte principal de la Iglesia", por participar de la capitalidad de Cristo, obra ella y por ella toda la Iglesia.

El llamar a María *corazón de la Iglesia* no se encuentra en los escritos de esta época. Los mismos propugnadores de esta metáfora como la más apta para indicar la función de María en el Cuerpo Místico, confiesan que no se halla en los Santos Padres y Escritores eclesiásticos más antiguos [72].

Otras metáforas hay que prescinden de relacionar a María con el Cuerpo Místico, pero que expresan también su posición trascendente en la Iglesia y su oficio de Mediadora.

Hay que citar en primer lugar las que se refieren a la Iglesia considerada como *edificio*. Pues si Jesucristo es la piedra angular [73], y San Pedro la piedra fundamental [74], también María es, según afirma GODOFREDO ADMONTENSE, "el fundamento que puso Dios Padre y sobre el que edificó admirablemente la casa de la Santa Iglesia" [75]; o bien, en frase de HONORIO DE AUTÚN, "la columna sobre la que está sólidamente construída la Iglesia" [76].

Otra metáfora muy repetida en esta época, como eco de la tradición de los Santos Padres [77], es la de llamar a María *tálamo* en el que tienen lugar los místicos desposorios de Cristo

---

70 *De victoria Verbi Dei*, l. 2, c. 1: ML 169, 1465 A. Las mismas palabras repite en su *Com. in Apoc.*, l. 7, c. 12: ML 169, 1048 B.

71 *De Trin. et operibus eius; in Isaiam*, l. 2, c. 31: ML 167, 1361 D.

72 "Se nos dirá que se trata de un apelativo relativamente reciente, sin arraigo ninguno en el lenguaje de la Tradición. A esto contestamos que, efectivamente, no es fácil encontrar testimonios patrísticos que abonen esta denominación aplicada a María" (LUIS, *María y el Cuerpo místico*: RevEspT 3 (1943) p. 53.

73 I Cor 10, 4.

74 Mat 16, 18.

75 *Hom.* 78, *in Nat. Mariae* 5: ML 174, 1029 C.

76 *Sigillus Mariae*, Introd.: ML 172, 498 C.

77 Cf. BOVER, "*Tamquam sponsus procedens de thalamo suo*": EstEcl 4 (1923) p. 59-73.

con la Iglesia; así lo encontramos en Ivo de Chartres [78], Osberto de Clara [79], Franco [80], Hermann [81], Honorio [82], San Bernardo [83], Godofredo Admontense [84] y Geroch [85]. Una figura semejante emplea Honorio de Autún cuando la llama *tabernáculo de la Iglesia* [86], y Ruperto *aula real* de la misma [87].

Finalmente, la preeminencia de María sobre todos los demás Santos en la Iglesia viene expresada por otras alabanzas que le tributan, como al afirmar Ruperto que María es *la parte mayor y mejor de la Iglesia* [88], o Bruno de Asti que es *la Señora de toda la Iglesia* [89], o el autor del tratado "*Speculum de mysteriis Ecclesiae*", atribuído antes falsamente a Hugo de San Víctor, que es *la piedra más preciosa de la misma* [90].

Resumiendo todo lo dicho, podemos afirmar que la idea fundamental que aparece en todas los autores de esta época es la siguiente: María ocupa en el Cuerpo Místico de Cristo un lugar de preeminencia que la constituye no solamente el primer miembro, la más excelsa de todas las criaturas, sino que en alguna forma participa de la capitalidad de Cristo e infunde la vida de la cabeza de Cristo a los demás miembros; es, en otras palabras, la gran *Mediadora* de la Iglesia, y por tanto está en alguna manera fuera y por encima de la Iglesia —aunque por otra parte sea su primer miembro al ser la primera redimida—, como lo afirma hermosamente San Bernardo:

> "Si por la palabra 'luna' hay que entender la Iglesia—dice comentando el versículo del Apocalipsis, 'Mulier amicta sole et luna sub pedibus eius' (12, 1)—tienes evidentemente expresada *la Mediadora* que poco ha hemos conmemorado" [91].

Y con otras palabras el que fué un tiempo Secretario del Santo Doctor, Nicolás de Claraval:

---

78 *Serm.* 15 *Annunt.*: ML 168, 585 D.
79 *Epist. ad Warinum;* ed. Thurston-Slater, Friburgo 1914, p. 62.
80 *De gratia Dei,* l. 8: ML 166, 757 C.
81 *Tr. de Inc.,* c. 9: ML 180, 34 B.
82 *Sigillum B. Mariae,* Introd.: ML 172, 498 A.
83 *S.* 2 *Adv.*: ML 183, 439 D.
84 *H.* 29 *Annunt.* 3: ML 174, 763 B.
85 *Com. in Ps.* 2: ML 193, 905 B. Lo mismo en *Lib. de gloria et honore Filii hominis,* c. 10: ML 194, 1105 A
86 *Sig. Mariae*: ML 172, 498 B.
87 *Com. in Ioan.,* l. 2: ML 169, 285 C.
88 *Com. in Apocal.,* l. 7, c. 12: ML 169, 1043 A.
89 *Expos. in Psalmos,* in Ps. 44: ML 164, 858 B.
90 *Speculum de mysteriis Ecclesiae,* Proleg.: ML 177, 338 B.
91 *In Dom. infraoct. Ass.*: ML 183, 432 A.

"Presta atención a un gran misterio: El Hijo de Dios sale todo íntegro del corazón del Padre al seno de María; del seno de María al regazo de la Iglesia. Tanto cuanto está en el Padre está en la Virgen; tanto cuanto está en la Virgen está en la unidad de la Iglesia" [92].

d) *Paralelismo e identificación María-Iglesia*

Acabamos de ver cómo nuestros Escritores Eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII llaman a María fundamento, columna, tálamo y tabernáculo de la Iglesia; cómo le asignan, en la doctrina del Cuerpo Místico, el lugar más alto después de Cristo y expresan su mediación en la Iglesia y en la formación de todos sus miembros por las metáforas de cuello y seno de la Iglesia. Pero hay todavía algo más. Como dice hermosamente el P. Rondet, María "en un sentido no es más que el miembro más eminente de la Iglesia... Pero en otro sentido es toda la Iglesia, en cuanto ésta se distingue de su Jefe. La Iglesia no es en sentido pleno la nueva Eva, sino en cuanto se identifica con María, la cual comunica a los miembros del cuerpo de Cristo la gracia que recibe de Jesús" [93].

De esta identificación entre María y la Iglesia tenemos algunos testimonios preciosos en los autores que ahora estudiamos. Comienzan muchas veces exponiendo el paralelismo que existe entre María y la Iglesia, paralelismo que termina no pocas veces en una verdadera fusión entre ambas.

Ivo de Chartres, a principios de siglo, escribe:

"Este Cordero, sin mancha y sin defecto alguno, se asoció una esposa virgen, como antes había santificado a una madre virgen. De donde el nacimiento, por el que Cristo nació a la vida temporal, no es desemejante al nacimiento por el que nace espiritualmente el cristiano. Pues como a Cristo lo concibió una madre virgen, que dió a luz virgen y permaneció virgen, así la madre Iglesia, la esposa de Cristo, engendra cada día con el bautismo del agua en la palabra a los pueblos cristianos, de modo que permanece virgen. En aquélla se recomienda la integridad de la carne, en ésta la pureza de la fe" [94].

Bajo la pluma de Hugo de San Víctor alcanza quizá este paralelismo su más bella expresión. En el sermón de la Asunción, ciertamente auténtico, comenta las palabras del *Cantar*

---

92 Serm. 43 entre las atribuídos a S. Pedro Damiano: ML 144, 733 C.

93 Rondet H. *Assomption et Corédemption* en la Memoria del Congreso Mariano de Puy en Velay 11-15 agosto 1949, París 1950, p. 164.

94 S. 15 *in Assumpt.*: ML 162, 585 D.

de los Cantares, "Tota pulchra es amica mea" (Cant 4,7), y escribe:

> "Primero te engendró tu amiga, la Virgen Madre María. Después de ti fué engendrada tu amiga, la virgen madre Iglesia. Al venir en carne fuiste hecho hijo de tu esposa, madre y virgen en el cuerpo. Al morir en carne engendraste a tu esposa y virgen en la fe. Al nacer de tu esposa, recibiste la sustancia de nuestra debilidad; al morir diste a tu esposa los sacramentos de la incorrupción; en una y otra amador amable; en una y otra amante singular. Amaste a tu esposa para nacer en ella, y amaste a tu esposa para morir por ella" [95].

También al finalizar el período que reseñamos, el Obispo de Besanzón, ZACARÍAS, ve en María un símbolo de la Iglesia católica; más aún: establece una verdadera identificación entre ambas cuando "los pastores de la Iglesia, más aún, todos los fieles... encuentran la Iglesia Católica como a María" [96]. En la espada de dolor anunciada por Simeón ve también un símbolo de cómo "atravesará hasta el fin de los tiempos el alma de la Iglesia la espada de la tribulación" [97]. También la casa de Belén es figura de la Iglesia católica: "Al entrar los Magos en Belén, esto es, en la Iglesia católica... En la cual entrando por la fe encuentran a Cristo con su Madre, María. Por la Madre de Cristo se entiende la sociedad de los fieles, en la cual Cristo habita por la fe" [98]. En una palabra: "María místicamente desposada, pero virgen, es tipo de la Iglesia, que es inmaculada, pero esposa. Nos concibe virgen, pero en el espíritu; nos da a luz virgen, sin dolor" [99].

Pero, sobre todo, dos discípulos inmediatos de San Bernardo, GUERRICO DE IGNY y el ABAD DE STELLA ISAAC, nos exponen esta identificación entre María y la Iglesia.

Para GUERRICO, María es sobre todo nuestra Madre, como veremos en la segunda parte; pero también insiste muchas veces en que la Iglesia es nuestra Madre; y esta perfecta correspondencia entre las dos Madres es causa de que aplique indiferentemente a una y otra textos como el de Isaías: "Habitabunt in te filii tui" [100]; "Lauda sterilis quae non paris" [101];

---

95 *S. de Assumptione*: ML 177, 1009 B-1010 A.
Sobre la autenticidad de este sermón, véase HAURÉAU, *Les oeuvres de Hugues de S. Victor*, París, 1886.

96 *De concordia Evang.*, l. 1, c. 6: ML 186, 75 C.

97 Id. c. 7: ML 186, 80 C.

98 Id. c. 8: ML 186, 83 C.

99 Id. c. 3: ML 186, 54 B.

100 Is 62, 5; *Sermo de Assumpt.* 2: ML 185, 189 B.

101 Is 54, 1; *S. de Nat. Domini* 2: ML 185, 33 B-C.

"Quis genuit mihi istos?" [102]. O bien que diga de la Iglesia lo que la Escritura dice de María; y que a María Medianera, que nos entrega a Jesús, corresponda exactamente la Iglesia mediadora, de la que también recibimos a Jesús:

> "Si alguien se cree imperfecto... venga al Templo con Simeón y reciba en sus brazos al Niño que lleva la madre María, *esto es* abrace afectuosamente al Verbo de Dios que le ofrece la Iglesia... La verdad, que es Cristo, te la da María vestida con tu carne, la Iglesia vestida con la palabra, y la gracia te la da desnuda, para que la abraces, mediante la infusión del Espíritu Santo" [103].

Tanto María como la Iglesia son, según GUERRICO, madres de todos los que renacen a la vida [104]. Nosotros no hemos de causar molestia en el seno de nuestra Madre la Iglesia, como no la causó Jesús en el seno de su Madre María [105].

La Iglesia identificada con María responde con palabras de la Madre de Dios, como si fueran suyas: "Oh Señor Salomón [dice la Iglesia], tú me llamas madre, yo me confieso esclava: 'Hágase en mí según tu palabra' (Lc 1,38)" [106].

La formación del cuerpo de Jesús en el seno de María es el comienzo de la formación de la Iglesia, cuya unidad ve representada GUERRICO en el hecho de ser formado el cuerpo de Jesús sin obra de varón:

> "Hoy la Sabiduría comenzó a edificar para sí la casa de nuestro cuerpo en el seno de la Virgen; y para edificar la unidad de la Iglesia, arrancó del monte una piedra angular sin mano de hombre, cuando se separó del cuerpo virginal la carne de nuestra redención sin obra humana" [107].

ISAAC, Abad cirtenciense del Monasterio de STELLA en la diócesis de Poitiers, ha sabido expresar del modo más bello el paralelismo e identificación entre María y la Iglesia, al mismo tiempo que expone con gran profundidad teológica la doctrina del Cuerpo Místico. Aunque sea algo larga la cita, creemos que no debemos omitirla:

> "El 'Unico' [Hijo de Dios natural] reconcilió a muchos consigo... con su caridad y poder; los cuales aunque son 'varios' por la generación carnal, son con todo 'uno solo' por la

102 Is 49, 21, l. c. en la nota anterior.
103 *S. Purif.* 3: ML 185, 72 D-73 A.
104 Maria sicut Ecclesia, cuius forma est, mater est omnium renascentium. *S. Ass.* 1: ML 185, 188 C.
105 *S. Annunt.* 3: ML 185, 128 B.
106 *S. Nat. Domini* 3: ML 185, 37 D.
107 *S. Annunt.* 2: ML 185, 120 A.

> divina regeneración. Pues la cabeza y el cuerpo de Cristo forma un único y solo todo; y es uno solo de un solo Dios en los cielos y de una sola madre en la tierra; y son muchos hijos y un solo hijo. Pues como la cabeza y los miembros un solo hijo y muchos hijos, así María y la Iglesia una sola madre y varias madres; una sola virgen y varias. Una y otra madre, una y otra virgen; una y otra concibió sin concupiscencia de un mismo Espíritu; una y otra engendra Prole sin pecado para Dios Padre. Aquélla, sin pecado alguno, dió a luz la cabeza para el cuerpo; ésta, en la remisión de los pecados, dió a luz el cuerpo para la cabeza. Una y otra madre de Cristo; pero ninguna da a luz al Cristo íntegro sin la otra (*neutra sine altera totum parit*)" [108].

Comentar este pasaje sería desvirtuarlo. María y la Iglesia, "dos madres y una sola madre" engendran el Cristo total del que nosotros formamos parte; pero María es "la que engendra la cabeza para el cuerpo"; por tanto, la que tiene el papel más trascendental en la formación del Cuerpo Místico. Por esto no se puede en modo alguno prescindir de María al hablar del Cuerpo Místico; y por esto también el papel esencial de la Virgen en esta doctrina es la de ser *la Madre del Cuerpo Místico*. Así lo entendieron también todos los Escritores Eclesiásticos de este período que estudiamos, los cuales nos presentan continuamente a María como la Madre de todos los regenerados en Cristo, como vamos a ver en seguida.

II. MARIA MADRE DEL CRISTO MISTICO

Hablar de María como Madre del Cristo Místico es lo mismo que hablar de la maternidad espiritual de la Santísima Virgen. Mucho se ha escrito sobre la naturaleza y sentido pleno de la maternidad espiritual de María [109]. Nosotros no pretendemos ahora estudiar el concepto en sí mismo y en todas sus consecuencias, sino únicamente ver el alcance que tenía en los Escritores Eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII. Por esto tomamos como punto de partida aquel concepto sencillo, que todo el mundo puede entender. Si madre, en el orden natural, es la que da a otro el sér, la vida de este mundo, madre en el orden espiritual será aquella que dé la vida del espíritu; y como esta vida consiste en la gracia, madre espiritual será aquella a quien debemos *en una u otra forma* la vida de la gracia. O en otras palabras, que dicen relación más

---

108 *S.* 51: ML 194, 1862 D-1863 A.

109 Véase Bibliografía en Roschini *Mariologia* 2, 1 (ed. 1947) p. 199 y el volumen VII de EstMar (1948), que trata todo él de este tema.

inmediata con la doctrina del Cuerpo Místico, aquella a quien debemos nuestra incorporación a Cristo Cabeza.

Esta Maternidad espiritual, según los mariólogos, tiene dos momentos esenciales: La Encarnación, con su complemento el Nacimiento de Cristo y el Calvario. Según ellos, agruparemos los textos en que nuestros autores nos hablan de la Maternidad espiritual de María.

a) *Madre del Cristo Místico en la Encarnación*

Ya en los albores del siglo XII escribía Gofrido de Vendôme al final de una carta con encantadora sencillez:

> "Nuestro Señor Jesucristo sea vuestro 'Abad' y vuestro Padre y su buena Madre María vuestra Madre" [110].

Que esta maternidad espiritual de María para con los hombres tiene su principal fundamento en el hecho de haber engendrado a Cristo nos lo dice claramente:

> "María dió a luz a Cristo y en Cristo dió a luz a los cristianos. *Por tanto* la Madre de Cristo es Madre de los cristianos" [111].

Y poco más adelante:

> "No se acuerde [María] de nuestras injurias y las venza con el amor con que nos engendró, y con su piedad de madre se ocupe de nosotros... Que reciba nuestra causa la piadiosísima Madre..." [112].

¿Cuándo nos engendró María? Evidentemente estas palabras se relacionan con las anteriores: "Maria peperit Christum et in Christo peperit christianos", pues es natural que Gofrido, para quien "carne tomada de la Virgen Madre" y "carne nuestra" son en Cristo expresiones equivalentes [113], vea en el nacimiento de Cristo Cabeza el nacimiento de los miembros de Cristo, y en el amor con que engendró al Hijo de Dios el amor con que nos engendra a todos nosotros.

La misma idea, expresada aún con más energía, encontramos en la siguiente frase de Guiberto, Abad de Nogent:

---

110 *Epist.* 124: ML 157, 168 B.
111 *S. Purif.*: ML 157, 265 D.
112 Id. id., c. 266 B.
113 *S. 3 Nat. Domini*: ML 157, 246 A.

"El Señor incorporó a sí mismo todos los elegidos en un mismo seno [de la Virgen María]" [114].

EADMERO habla con frecuencia de la maternidad espiritual de María. En su tratado *De excellentia B. V. Mariae* nos dice:

> "El que hayamos conseguido tal padre y tal hermano ciertamente se lo debemos a María, por cuya integérrima fecundidad fuimos levantados a tan alta dignidad; la cual no hubiera alcanzado nuestra naturaleza, si su fecunda virginidad no hubiera engendrado a Dios de su sustancia" [115].

Dos afirmaciones de capital importancia hace aquí el discípulo predilecto de San Anselmo: 1.° Que el tener a Dios por Padre y Jesucristo por hermano, o, en otras palabras, el haber sido regenerados por la gracia se lo debemos a María. 2.° Que esta Corredención de María tiene su origen "en haber engendrado a Dios de su substancia", o sea en su Maternidad divina. Como nos dice en este mismo lugar:

> "Pasamos a la filiación de Dios por el Hijo bendito de la bienaventurada Madre María y nos juntamos a su Hijo, como hermano nuestro, siendo él mismo el autor" [116].

En el tratado *De quattuor virtutibus quae fuerunt in B. Maria,* tratado atribuído por mucho tiempo a EADMERO, nos habla su autor de un modo semejante:

> "Porque ella engendró a aquél por quien los muertos resucitan, por quien los hombres se salvan del pecado, porque no hay justificación sino la que ella llevó en su seno, no hay salvación sino la que ella dió a luz. *Por tanto* ella es madre del que justifica y de los justificados, ella es madre del que salva y de los salvados. *Por consiguiente* la madre de Dios... es madre nuestra."

Y todavía saca esta otra conclusión:

> "¿Por ventura permitirá el buen hermano que sean castigados los hermanos que él redimió, permitirá la buena madre que sean condenados los hijos cuyo Redentor ella misma engendró?" [117].

Adviértase el paralelismo en estas dos frases:

---

114 *De laude S. Mariae,* c. 4: ML 156, 544 D.
115 *De excellentia B. V. Mariae,* c. 9: ML 159, 575 A.
116 Id. id., c. 574 D.
117 *De quattuor virtutibus...,* c. 8: ML 159, 586 C-D.

"Numquid sustinebit *bonus frater* puniri *fratres suos*, quos *redemit*, *bona mater* damnari *filios suos*, quorum *ipsa Redemptorem genuit*?".

El paralelismo hubiera sido sin duda más perfecto si el segundo miembro hubiera sido "bona mater damnari filios suos, quos genuit, quos regeneravit" u otra expresión equivalente. El haber terminado el paralelismo con aquella oración indirecta: "quorum ipsa Redemptorem genuit" parece suponer—sobre todo comparando este texto con los demás del mismo argumento—que la Maternidad espiritual de María, expresada en la primera mitad del inciso, la ve el autor en función de la maternidad del Redentor; y que al oficio de Redentor en "nuestro hermano"—"bonus frater redemit fratres"—corresponde el de Madre del Redentor en nuestra madre—"filios suos, quorum ipsa Redemptorem genuit"—.

Estos pasajes muestran el sentir de los discípulos inmediatos de San Anselmo (a alguno de los cuales parece que hay que atribuir este tratado de las cuatro virtudes de María), con palabras tomadas casi a la letra de una "Oratio" del Santo Doctor de Cantorbery [118], y nos exponen la maternidad espiritual de María como una sencilla consecuencia de la maternidad divina.

Ruperto de Deutz repite que los hijos de Dios, los miembros de la Iglesia, son hijos de María [119]; y funda la maternidad espiritual de la Virgen en su fe y en su concepción sin obra de varón, por lo cual Jesús "totum quod frater noster est de matre est" [120].

Entre los otros autores benedictinos de este tiempo tienen pasajes dignos de mención Hermann de Tournai y Godofredo Admontense.

El primero dice:

> "Dios crió todas las cosas y María engendró a Dios; y porque engendró a Dios, ha sido hecha esposa de Dios. Mas no solamente engendró a Dios María, sino que después de él y por él engendró muchos hijos de Dios, los cuales cada día claman devotamente: 'Padre nuestro que estás en los cielos...' (Mat 6). A aquellos hijos se digna el buen Hijo de María llamar hermanos... En suma, el Hijo de María es nuestro hermano, y por consiguiente también María es nuestra madre. ¡Oh! ¡Cuánto debemos a María! Por María Dios se ha hecho nuestro Padre, porque por ella el Hijo de Dios se ha hecho nuestro hermano" [121].

---

118 *Orat.* 52: ML 158, 957 A.
119 *Com. in Cant.*: ML 168, 898 A.
120 Id. id., c. 950 D-951 A.
121 *Tr. de Incarn.*, c. 11: ML 180, 36 D-37 A.

Sería inútil buscar en este pasaje, que más que del pensamiento, sale del corazón exultante de HERMANN por la dicha de tener a María por madre y a Jesús por hermano, una fría ilación de causa a efecto, e intentar discutir si, en todo rigor lógico, es Jesús hermano nuestro, porque María es nuestra madre, o viceversa, María es nuestra madre, porque Jesús es nuestro hermano. HERMANN en este breve pasaje dice ambas cosas; mas lo cierto es que la maternidad espiritual aparece también aquí como consecuencia de la maternidad divina: "No sólo engendró a Dios, sino que después de él y por él engendró muchos hijos para Dios".

También GODOFREDO ADMONTENSE nos habla de la maternidad espiritual de María como una consecuencia de la maternidad divina:

> "Cuando a mí [son palabras de Jesucristo], Rey y Príncipe y Cabeza de todos los elegidos, oh Virgen Santísima, me engendraste, mereciste llamarte y ser, desde el principio hasta el fin de los tiempos, madre de todos los elegidos, como miembros míos" [122].

La maternidad espiritual de María, maternidad que no es en modo alguno algo metafórico, sino muy real—"mereciste llamarte y *ser* madre de todos los elegidos"—, se extiende, según GODOFREDO, a todos los tiempos y a todos los elegidos; y por la unión íntima que existe entre la Cabeza y los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, al engendrar la Cabeza es también verdadera madre de los miembros, "omnium membrorum Christi sanctissima Genetrix" [123].

SAN BERNARDO no habla explícitamente de la maternidad espiritual de María, cosa que no deja de llamar la atención en el gran Doctor mariano, ni emplea los términos "madre de los hombres", "madre nuestra", que ya iban abriéndose camino en aquella época. Muy probablemente—dice AUBRON—si San Bernardo no llama nunca a María su madre es porque no encontró esta expresión en San Ambrosio y San Agustín. El deseo de no apartarse un ápice de lo que él creía la doctrina tradicional de los Padres pudo ser la razón principal de una omisión que hoy nos maravilla, como fué la principal razón por la que rechazó la doctrina de la Inmaculada Concepción [124].

---

122 Hom. 65, *in Assump.* 2: ML 174, 971 B.

123 Pío XII, Enc. "*Mystici Corporis*": AAS 1943, p. 248.

124 AUBRON, *La Mariologie de S. Bernard*: RechScRel 24 (1934) p. 577. Nótese, con todo, que, aunque S. AGUSTÍN no llamó a María madre de los hombre o madre nuestra, usó una expresión enteramente equi-

Con todo, no puede decirse en absoluto que el Santo Abad de Claraval no haya hablado de María como Madre nuestra. Como dice RAUGEL [125], la enseña indirectamente. En efecto —dice el citado autor—, ¿qué hace una madre? Ella da la vida. Ahora bien, María nos ha dado la vida: San Bernardo lo dice varias veces: "Tú eres la reparadora de nuestros padres, la *vivificadora* de sus descendientes" [126]. "Por tí ha sido *devuelta* a los míseros mortales *la vida perdida*" [127]; "por tu medio el Todopoderoso ha vuelto a crear (*recreavit*) todo lo que había creado" [128]; "En tu breve respuesta hemos de ser reparados y *volver a la vida*" [129]. Y aun quizá más claramente que en los pasajes anteriores, citados por Raugel, está incluída la maternidad espiritual en este otro que no aduce: "Por ventura tememos acudir a él... Es hermano tuyo y carne tuya... *Este hermano te lo dió María*" [130].

Pero si San Bernardo casi no habla de la maternidad espiritual de María, por contraste singular el B. GUERRICO DE IGNY, que permaneció diecisiete años en su Escuela como humilde discípulo, y esto en los años más maduros de su existencia —de los cuarenta a los cincuenta y siete años—, es sin duda alguna el autor de toda esta época que habla más frecuentemente y con los acentos más sublimes de la maternidad espiritual de María [131]. ¿Lo haría impulsado suavemente por el mismo Santo Abad de Claraval, que conociendo la piedad y unción de su discípulo quiso que supliera, después de aquellos largos años de formación en su Escuela, lo que no deja de ser una laguna en el conjunto mariológico del Santo Doctor?

Citemos en primer lugar el texto que podríamos llamar fundamental en esta materia:

> "Ella, la única Virgen Madre, que puede gloriarse de haber engendrado al Hijo único del Padre, abraza a éste su Hijo único en todos sus miembros y no se avergüenza de llamarse madre de todos aquellos en los que reconoce a su Cristo, ya formado en ellos, ya sea que lo estén formando" [132].

---

va'ente: "madre de todos los miembros de Cristo, que somos nosotros". (*De S. Virginitate*, c. 6: ML 40, 399).

125 RAUGEL, *La doctrine mariale de S. Bernard*, París 1935, p. 143.

126 H. super "*missus est*", 2: ML 183, 63 A.

127 *In Assump.* 4: ML 183, 430 A.

128 *In Pentec.* 2: ML 183, 328 B.

129 H. 4 super "*Missus*": ML 183, 83 C.

130 *S. in Nat. Mariae*: ML 183, 441 C.

131 Cf. FR. DIOSDADO DE WILDE, *De B. Guerrico Abbate Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmall 1935, Prooemium p. VII.

132 *S.* 1, *Assump.*: ML 185, 188 B-C. ¿Qué significan las últimas pa-

A continuación contrapone a Eva, engendradora de los que mueren, con María, madre de los que viven, y prosigue:

> "Puesto que es [María] madre de la vida, por la que viven todos; y al engendrar esta vida regeneró en cierta manera a todos los que han de vivir esta vida. *Uno era el engendrado, pero todos nosotros éramos engendrados*: porque ya estábamos todos como en germen en él."

Como se ve, Guerrico establece claramente en este texto como fundamento de la maternidad espiritual de María la unión de todos los cristianos en Cristo: "Unus generabatur; sed nos omnes generabamur". En el momento en que María engendra a Cristo, y precisamente porque lo engendra y porque en él engendra al que es la vida, nos engendra también a todos nosotros. Este "germen" misterioso de nuestra generación espiritual, que nos da *vida* por nuestra unión con *la Vida* es evidentemente la gracia, que es "la vida por la que viven todos".

Otras veces repite también Guerrico que por Jesús es María madre de los hombres: "Quis genuit mihi istos?" (Is 49,21) —hace preguntar a María. Y responde Guerrico:

> "Oh Madre sin corrupción, Virgen fecunda, te los dió tu Hijo. Pues es el Hijo del Altísimo, para el cual el Padre adoptó a éstos, para que todos sean conformes a su imagen y sea el primogénito entre muchos hermanos... Pues este Unigénito de María es el Primogénito de toda criatura" [133].

Si el predicador, que instruye a otro en la fe, puede llamarse con toda verdad su padre, porque le trajo la palabra de la verdad por la que es regenerado, ¿cuánto más debe llamarse María madre de los cristianos, por haber dado al mundo el mismo Verbo, la Palabra sustancial, que nos regeneró a todos? Por esto Guerrico compara a la Virgen con el Apóstol de las gentes, que apostrofa a sus discípulos con aquellas tiernas palabras: "Hijitos míos, a los que de nuevo doy a luz, hasta que se forme Cristo en vosotros" (Gal 4,19). Y prosigue:

> "Y Pablo los engendró predicando la palabra de la verdad con la que fueron regenerados; pero María de un modo mucho más divino y santo, engendrando al mismo Verbo" [134].

---

labras de este pasaje: "omniumque in quibus Christum suum formatum agnoscit, vel formari cognoscit, matrem se vocari non confunditur"? ¿Se refiere a los *perfectos* cuya alma es ya una fiel reproducción de Cristo ("in quibus Christum suum *formatum* agnoscit") y los *proficientes* que están trabajando para moldearlo en sus almas ("vel *formari* cognoscit")? Esta interpretación parece la más probable.

133 *S. 2 Nat. Domini*: ML 185, 33 B-C.

134 *S. 1 Ass.*: ML 185, 189 A.

De las palabras del Salmo "Benedixisti terram tuam... et terra nostra dedit fructum suum" (Ps 84, v. 2,13), saca cómo aventaja la fecundidad de María a la de la tierra más rica:

> "De un solo grano de trigo, que germinó en el vientre de la Virgen, se multiplica en toda la tierra una copiosa mies de fieles" [135].

Comparación preciosa y de gran alcance: el grano sembrado produce muchos otros en la espiga; pero también de una buena tierra se dice que "produce mucho trigo"; es que también ella da al grano que muere en su seno algo necesario para que se multiplique. Con mucha mayor razón podemos decir de María que al engendrar a Jesús "la Vida", dándole la carne que ha de ofrecer en el sacrificio redentor, engendra ya a los cristianos que han de vivir de Jesús y por Jesús.

Pero el oficio de madre no termina con poner al hijo en el mundo. El cuidado maternal es un complemento necesario. María se muestra también madre nuestra—nos dice Guerrico— "por su cuidado y el afecto de su piedad" [136]. Y más explícitamente con estas palabras:

> "Desea María esculpir en todos los hijos de adopción la forma de su Unigénito, los cuales, aunque son engendrados por la palabra de la verdad, los da a luz cada día con el deseo y los cuidados de su piedad, hasta que se formen varones perfectos" [137].

En fin, para Guerrico la maternidad espiritual de María no dura solamente durante la vida del cristiano acá en la tierra; se prolonga y se consuma en el cielo, donde gozaremos de las delicias eternas en el regazo de María: "Postmodum in consortio gloriae ipsius, tamquam in sinu ipsius confovebimur". No podemos dejar de transcribir este fragmento sublime, en el que aparece toda la piedad del discípulo de San Bernado:

> "Y ahora, ya que vivimos con el auxilio de la madre del Altísimo, habitemos bajo su protección, como bajo la sombra de sus alas; y después descansaremos en la compañía de su gloria, como en su seno. Entonces resonará una voz única de todos los que se alegran y felicitan a su madre... Ya que de ninguna manera se puede creer que sea de mayor felicidad y gloria el habitar en el seno de Abraham, que en el

---

135 *S. 4 Nat. Domini*: ML 185, 39 B.
136 *S. 1 Ass.*: ML 185, 188 C.
137 *S. 2 Nat. Mariae*: ML 185, 205 A.

seno de María, puesto que en él puso su trono el Rey de la gloria" [138].

Con razón, pues, afirma Fr. Diosdado de Wilde:

"María, Madre de la Cabeza del cuerpo místico, fué hecha también madre espiritual de todos los miembros de Cristo. En esta maternidad espiritual de la Ssma. Virgen insiste principalmente Guerrico" [139].

Otro discípulo de San Bernardo habla también con estilo encantador de la Maternidad espiritual de María: es el monje inglés ELREDO.

"¿No es ella nuestra madre?—se pregunta—. Sí, hermanos, ella es verdaderamente madre nuestra. Pues por ella hemos nacido, por ella somos alimentados, por ella crecemos. Por ella hemos nacido no al mundo, sino a Dios; por ella somos alimentados, no con la leche de su carne, sino con aquella de la que dice el apóstol: 'Leche os dí como bebida, no comida' (I Cor 3). Por ella crecemos, no en estatura del cuerpo, sino en virtud del alma. Veamos ahora cuál sea este nacimiento, esta leche, este modo de crecer" [140].

Después de describir cómo estábamos todos por el pecado en la muerte y en las tinieblas, prosigue:

"Pero por la Santísima Virgen María hemos nacido mucho mejor que por Eva, *porque Cristo nació de ella*... Ella es *nuestra madre*, madre de nuestra vida, madre de nuestra incorrupción, madre de nuestra luz... La misma, pues, que es madre de Cristo es madre de nuestra sabiduría, madre de nuestra justicia, madre de nuestra santificación, madre de nuestra redención. Por tanto es para nosotros más madre que nuestra madre carnal. De ella, por tanto, procede nuestro mejor nacimiento, pues de ella procede nuestro nacimiento [espiritual], nuestra santidad, nuestra sabiduría, nuestra justicia, nuestra santificación, nuestra redención" [141].

Parece que ELREDO no sabe dejar tema tan sabroso, y una y otra vez nos repite las mismas ideas y casi con las mismas palabras. Dos cosas son dignas de especial atención en este fragmento: la claridad con que expresa la maternidad espiritual de María en función de su maternidad divina, "Per beatam Mariam multo melius quam per Evam nati sumus, per hoc quod Christus de ea natus fuit"; y en segundo lugar,

---

138 *S. 1 Ass.*: ML 185, 189 B.
139 O. c., p. 97.
140 *S. 20 Nat. Mariae*: ML 195, 323 A.
141 Id. id., c. 323 íntegra.

que esta maternidad no es algo metafórico, sino muy real: "Ipsa est *vere* mater nostra... magis mater quam mater carnis nostrae". Y la razón que da es clara: "Ex ipsa est melior nostra nativitas". Como si dijera: cuanto supera la vida sobrenatural a la vida natural, tanto supera la maternidad espiritual de María a la maternidad humana.

Hasta aquí nos ha dicho ELREDO cómo nacemos de María. Va a decirnos ahora cuál es la leche con que nos alimenta: "Nunc quale lac de ipsa sumpsimus videamus". Gústense sus mismas palabras, que abreviamos algo: El Verbo de Dios era pan, era manjar sólido. De él comían los fuertes, los ángeles. Pero nosotros éramos pequeños, no podíamos gustar de este manjar... ¿Qué hacer?

> "Vino este pan al seno de la Virgen y allí se hizo leche, y tal leche que nosotros pudiéramos tomarla. Considera ahora al Hijo de Dios en el seno de la Virgen, entre los brazos de la Virgen, a los pechos de la Virgen; todo él es leche, ¡tómala! Esta es la leche que nuestra buena madre nos ha dado" [142].

Y finalmente nos enseña cómo hemos de crecer:

> "Ahora considera su castidad, su caridad, su humildad, y con su ejemplo crece en pureza, crece en caridad, crece en humildad, y así sigue a tu madre" [143].

He aquí, pues, en resumen, cómo María, según ELREDO, es nuestra verdadera madre espiritual: *engendrándonos* al ser constituída Madre de Jesús; *alimentándonos* al darnos a Jesús hecho hombre y asequible de este modo a nuestra pequeñez; *haciéndonos crecer* en la vida espiritual, al ser ella misma, juntamente con su hijo y hermano nuestro Jesús, modelo de nuestro crecimiento espiritual por las virtudes.

Una dificultad ofrece otro texto del mismo ELREDO. En el Sermón del que hemos sacado la larga cita anterior dice a continuación:

> "Es [María] carne nuestra y *hermana nuestra*... Ved cuánto podemos esperar de ella, pues es hermana nuestra."

Ahora bien: si María fuera *madre nuestra* del mismo modo que es *hermana nuestra*, la maternidad espiritual sería casi una consideración devota, con muy poco fundamento real.

---

142 *S. 20 Nat. Mariae*: c. 324 B

143 En el mismo lugar.

Sin embargo, creemos que en las mismas expresiones de Elredo se encuentra la diferencia esencial entre uno y otro de estos dos títulos; y que es muy diverso el modo de expresar esta "hermandad" de María, fundada únicamente en la comunidad de naturaleza ("caro enim et soror nostra est"), y la fuerza e insistencia con que repite, según hemos visto, que es nuestra madre espiritual por habernos dado la vida en Cristo.

Ya dijimos en el párrafo anterior que pocos autores habrán expresado con más profundidad teológica el papel de María como Madre del Cristo Místico que Isaac Abad de Stella. Del pasaje citado en el párrafo anterior recordaremos solamente ahora aquellas palabras:

> "No existe más que un Cristo total, formado por la Cabeza, Jesús, y el cuerpo, los cristianos; y María es la madre de la cabeza y los miembros, que no son más que un solo hijo" [144].

De otros escritores de este tiempo, como de Hugo y Ricardo de San Víctor, podríamos citar algunas frases que nos demuestran cómo iba haciéndose cada vez más general llamar a María con títulos como "madre de misericordia" [145]; "madre de todos los que verdaderamente viven" [146]; "madre de los pobres mortales, a los que alimenta con la leche de sus pechos" [147]; pero no llegan dichos textos ni en inspiración, ni en profundidad de ideas, a los citados antes de los discípulos de San Bernardo.

b) *Madre del Cristo Místico junto a la Cruz de Jesús*

Escribe el P. Boyer: "El problema planteado por la maternidad espiritual de María junto a la Cruz del Redentor es sumamente difícil y delicado" [148]. A nosotros no nos toca ahora estudiar el problema en sí; sólo debemos estudiar los textos que pueden referirse a este punto en el período que reseñamos. Su importancia es grande, pues parece debe afirmarse que en este tiempo hay que colocar los primeros exegetas que

---

144 S. 51 *Ass.*: ML 194, 1862 D-1863 B.
145 Hugo de S. Víctor?, S. 68 *Nat. Mariae*: ML 177, 1105 A.
146 Ricardo de S. Víctor, *De Emmanuele*, c. 12: ML 196, 621 B.
147 Id. *Expl. in Cant.* c. 23: ML 196, 476 A.
148 Boyer, *La Maternidad de María expresada por el Redentor en la Cruz*: EstBibl 2 (1942) p. 627.

interpretan de la maternidad espiritual de María el texto de San Juan: "Mulier ecce filius tuus", "Ecce Mater tua" [149].

El primero, por orden cronológico, quizá sea el gran defensor de la Inmaculada EADMERO, en un pasaje que no suelen citar los mariólogos al tratar de este punto [150]. En su libro "*De Conceptione S. Mariae*" escribe:

> "¡Oh Señora! Si tu hijo se ha hecho por ti hermano nuestro, ¿no es verdad que tú por él has sido hecha madre nuestra? *Pues* esto dijo a Juan, cuando estaba a punto de padecer la muerte por nosotros, a Juan, ciertamente como a hombre, que no era de naturaleza distinta que nosotros: 'He aquí a tu madre'. ¡Oh pecador, alégrate y regocíjate! Todo el juicio que se haga de ti dependerá de la sentencia de tu hermano y de tu madre" [151].

El "enim" que une los dos párrafos y la exclamación de alegría: "¡Oh pecador, alégrate y regocíjate!..." carecerían de sentido si las palabras "Ecce mater tua" debieran aplicarse sólo a Juan.

El texto de RUPERTO DE DEUTZ es quizá el más famoso en esta materia y ha sido objeto de una reciente controversia entre el P. DILLENSCHNEIDER y el P. LENNERZ [152]. Dice así:

> "Porque verdaderamente allí [junto a la cruz] tuvo dolores, como de la que va a dar a luz (Ps 47), en la Pasión de su Unigénito engendró la bienaventurada Virgen la salud de todos nosotros, es en verdad madre de todos nosotros" [153].

---

149 Suele decirse que RUPERTO DE DEUTZ fué el primero: "Après Origène et Georges de Nicomédie, qui n'en ont parlé qu'en passant, Rupert est le premier à interpréter les dernières paroles de Jésus à sa mère dans le sens d'une maternité spirituelle mystique". (DILLENSCHNEIDER, *Pour une corrédemption mariale bien comprise*: Marianum 11 (1949) p. 168. Sin embargo, parece que antes que a Ruperto hay que colocar a EADMERO, como decimos en seguida e insinúa ya Terrien (*La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, París, reimpresión de 1943, t. 1, part. 2, l. 4, c. 1, p. 267).

150 No lo hemos encontrado citado en BOVER, CAROL, DILLENSCHNEIDER, GARCÍA GARCÉS ni ROSCHINI, los cuales todos citan, en cambio, el texto de Ruperto de Deutz.

151 He aquí las palabras latinas, muy difíciles de traducir exactamente: "O Domina! Si filius tuus est factus per te frater noster, nonne et tu per illum facta es mater nostra? Hoc *enim* iam mortem pro nobis subiturus in cruce dixit Ioanni, utique homini [en la edición de Migne utique Ioanni], nec aliud quam nos in natura suae conditionis habenti: 'Ecce, inquiens, mater tua!' O peccator homo, gaude et exsulta..." (*De Conceptione*, ed. Thurston p. 42: ML 159, 315).

152 LENNERZ *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*: Gregorianum, 29 (1948) p. 124-125; DILLENSCHNEIDER, art. cit.: Marianum 11 (1949) p. 166-169.

153 "Quia vere ibi dolores ut parturientis, in passione Unigeniti omnium

En estas palabras Ruperto de Deutz expresa la maternidad espiritual de María por los dolores que padeció en la Pasión de su Hijo. Pero para comprender mejor todo el alcance de sus palabras será necesario que consideremos el pasaje completo.

¿Con qué derecho—se pregunta—el discípulo amado de Jesús es hijo de la Madre del Señor y ella es su Madre? Con éste—responde—porque

> "Ella dió a luz sin dolor la causa de la salud de todos, cuando engendró de su carne al Dios hecho hombre; y ahora con gran dolor le daba a luz, cuando, como se ha dicho, estaba junto a la cruz."

Compara después a la Virgen con la mujer que tiene tristeza cuando va a ser madre y añade:

> "Y, ¿qué digo semejante, como quiera que verdaderamente sea mujer y verdaderamente madre y tenga en aquella hora verdaderos dolores de parto?" No tuvo estos dolores —prosigue—cuando dió a luz al Redentor; pero ahora sí, "porque vino su hora, a saber aquella hora por la cual concibió del Espíritu Santo... Pero cuando esta hora habrá pasado, cuando toda esta espada habrá ya atravesado su alma como en parto, ya no se acordará de la aflicción por la alegría de 'haber nacido un hombre al mundo'; porque será declarado un hombre nuevo, que renueve todo el linaje humano y obtenga el dominio sempiterno de todo el mundo; nacido, digo, esto es, hecho inmortal e impasible. Y después de haber superado, como Primogénito de los muertos, las estrecheces de este mundo en la amplitud de la patria eterna. *Por tanto*, porque verdaderamente allí [tuvo] dolores..." Y sigue el texto citado antes.

Notemos en primer lugar que la proposición "quia ibi dolores..." es algo que se deduce de lo anterior: "*Proinde*". Y el nexo entre las dos partes—teniendo sobre todo presente el afán desmesurado de Ruperto de aplicar a todo textos de la Sagrada Escritura—es sumamente obvio. María, en el alumbramiento de Jesús no tuvo los dolores propios de la maternidad; pero ahora sí, y con estos dolores nace "un *hombre nuevo*"; pero este "hombre nuevo" es también Cristo, "qui totum renovat genus humanum...", no precisamente, a lo menos inmediatamente, el cristiano. La contestación, pues, a la primera pregunta: "Quo iure discipulus quem diligebat Iesus matris Domini filius, vel ipsa mater eius est?", es clara. La bien-

---

nostrum salutem B. Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est" *Com. in Ioan.*, l. 13: ML 169, 790 B.

aventurada Virgen María bajo la Cruz dió a luz a su Hijo (del modo que hemos explicado), el cual es la salvación de todos; y porque lo engendró es la Madre de todos nosotros [154].

Así creemos que este pasaje es una confirmación magnífica de aquel sentido eminentemente soteriológico que dan los escritores de este tiempo a la maternidad divina y por el cual podemos llamar a María con toda verdad Madre y Corredentora nuestra. La Virgen concibió a Jesús en la Encarnación y le dió a luz en Belén; pero así como toda la vida de Cristo se orientaba a su Pasión y muerte y su obra redentora se consumó en el sacrificio del Calvario, de la misma manera la maternidad de María se orienta toda a la Redención y queda en alguna manera incompleta hasta que viene—para usar las mismas palabras de Ruperto—"aquella hora por la cual concibió del Espíritu Santo y fué hecha madre". Y ese "algo" que falta a la maternidad de María la encuentra hermosamente en los dolores del parto, que en cierta manera no se los quitó Dios, sino que se los difirió, para que con ellos tomase parte en el sacrificio de Jesús y su maternidad llegase de este modo hasta el mismo Calvario.

Si ahora recordamos un pasaje en el que nos dice Ruperto que la Virgen padeció todos y cada uno de los tormentos que su Hijo debía pasar en la Pasión desde que fué hecha Madre de Dios [155], tendremos en el pensamiento del Abad de Deutz la maternidad divina de María indisolublemente unida a la Pasión redentora de Jesucristo; tendremos la maternidad dolorosa de María, que comienza en la Encarnación y se consuma en el Calvario; maternidad doble, o más bien única del Cristo total, es decir, de Jesús Cabeza y de los hombres miembros suyos.

Sin embargo, esto no es lo mismo que decir que Ruperto *deduzca* la maternidad espiritual del texto "Ecce mater tua". A este propósito nos parece exacta la observación de Ceuppens: "Ruperto no deduce la maternidad espiritual del texto "Ecce mater tua", sino que, supuesta ya esta maternidad por haber engendrado a Jesús, nuestra salud, las palabras 'Ecce

---

154 Cf Lennerz l. c.

155 "Nolite solam attendere horam vel diem illam, in qua vidi talem dilectum ab impiis comprehensum, male tractari, scilicet illudi, spinis coronari, flagellari, crucifigi, felle et aceto potari, lanceari, mori et sepeliri. Nam tum quidem gladius animam meam pertransivit, sed antequam sic pertransiret, longum per me transitum fecit. Prophetissa namque eram, et ex quo mater eius facta sum, scivi eum ista passurum". *Com. in Cant.*, l. 1: ML 168, 856 A.

mater tua', que pronunció el Salvador, podrían decirse no sólo de Juan, sino de cualquier otro discípulo de Cristo" [156].

San Bernardo comenta las palabras de Jesús moribundo a su Madre, pero nada dice de que por ellas quede constituída María Madre de dos hombres:

> "¡Oh trueque! ¡Se te da a Juan en lugar de Jesús, al siervo en lugar del Señor, al discípulo por el Maestro, al hijo de Zebedeo por el Hijo de Dios, al que es puro hombre por el Dios verdadero! ¿Cómo el oír esto no tenía que herir tu afectuosísima alma, cuando su solo recuerdo rasga nuestro pecho, a pesar de ser de piedra, a pesar de ser de hierro?" [157].

También aplican sólo a San Juan las palabras "Ecce Mater tua" los discípulos de San Bernardo Guerrico [158] y Arnoldo [159].

En cambio, el augustino Geroch de Reichersberg afirma que del mismo modo que a Juan pudo haber sido dicho aquel "ecce mater tua" a todos los demás Apóstoles y a todos los fieles que aman de corazón a Cristo:

> "A uno de los Apóstoles—escribe—le fué dicho: 'He aquí a tu madre' (Ioan 19, 25). Y lo que se dijo a uno pudo decirse a todos los apóstoles, los Padres de la nueva Iglesia. Y porque Cristo oró por aquellos que tenían que creer en su palabra para que fuesen una misma cosa, pertenece también a ellos, a todos los fieles que aman de corazón a Cristo, lo que fué dicho a uno que amaba a Jesús y era entre los demás el más amado... Por lo cual aquella bienaventurada madre, estando de pie junto a la cruz, dió a luz a todos, cuando sabiendo que su Hijo padecía para librarlos y salvarlos, padecía para dar a luz al ser atravesada su alma por la espada de la compasión. Por consiguiente no clamamos a ella

---

156 Ceuppens, O. P., *Mariologia biblica* (Torino-Roma 1948) p. 203.

157 *S. Dom. infraoct. Ass.*: ML 183, 438 A.

158 *S. 4 Ass.*: ML 185, 198 A.

159 *De septem verbis Domini in cruce*, Tract. 4: ML 189, 1695 D-1696 B. En este mismo tratado un poco antes (c. 1694) habla Arnoldo del sacrificio que María ofrece a Dios junto a la cruz de Jesús: "duo videres altaria, aliud in pectore Mariae, aliud in corpore Christi; Christus carnem, Maria inmolabat animam". Por este sacrificio la Stma. Virgen cooperaba a su manera a la salvación del mundo: "Cooperabatur... plurimum secundum modum suum ad propitiandum Deum". Pero como no habla directamente de la maternidad espiritual, no nos toca ahora discutir hasta qué punto prueba este texto la Corredención inmediata. Responden afirmativamente todos los defensores de la misma, como Bover, *B. V. Maria hominum Co-redemptrix*: Gregorianum, 6 (1925) p. 547-548; Carol, *Doctrina de B. V. Co-redemptione ab ortu usque ad prolapsum aetatis scholasticorum*: Misc. Franc. 41 (1941) p. 251; Dillenschneider, *Marie au service de nôtre rédemption*, p. 249-252; García Garcés, *Mater Corredemptrix* (Taurini-Romae, 1940) p. 184; Roschini, *Mariologia*, 2 ed. t. 2. part. 1, p. 313-314, etc.

con vana esperanza, no sólo 'Ave maris stella', sino también lo que se añade 'Monstra te esse matrem'; es decir, [clamamos a ella] por causa de una doble maternidad: una, por la que dió a luz a su Hijo único sin dolor; la otra, por la que dió a luz para sí y para este mismo Hijo único muchos hijos con gran dolor y tristeza suya y de su Hijo querido y de sus discípulos" [160].

Este pasaje es, a nuestro juicio, de todos los de esta época, el que presenta con más claridad la maternidad espiritual de María en función de los dolores que padeció junto a la cruz de su Hijo.

Comienza de un modo semejante a RUPERTO, cuyos escritos debía sin duda conocer [161]; pero añade que "aquella bienaventurada Madre, estando de pie junto a la Cruz, *dió a luz a todos*", en lo cual dice más que RUPERTO, ya que pone como término inmediato del parto doloroso de María, no a Cristo, salud de todos, como había dicho RUPERTO, sino "a todos los Apóstoles y a todos los discípulos que habían de amar a Cristo", por tanto, a todos los cristianos: "omnes illa beata mater iuxta crucem parturivit". Y en seguida, para confirmar esta idea, habla de una doble maternidad de María: "una por la que dió a luz a su Hijo sin dolor [Belén]; otra por la que dió a luz muchos hijos para sí y para su único Hijo con gran dolor y tristeza" [Calvario]. Adviértase, sin embargo, que tampoco GEROCH ve en las palabras "Ecce mater tua" *una proclamación* solemne de la maternidad espiritual, idea que en esta época sólo encontramos insinuada en el texto que antes hemos aducido de EADMERO y que sólo llegará a su esplendor en los siglos posteriores, sino que ve en estas palabras *una consecuencia* de la maternidad espiritual por la compasión. En otras palabras, supuesto que María es nuestra madre espiritual, por habernos engendrado por sus dolores junto a la cruz, las palabras "Ecce mater tua" pueden decirse de todos los fieles, como se dijeron de San Juan.

c) *Síntesis y conclusión*

Sinteticemos ya todo lo dicho en esta segunda parte. El llamar a María con el nombre dulcísimo de "madre nuestra" u otras expresiones equivalentes, que hasta este tiempo había

160 *Lib. de gloria et honore Filii hominis*, c. 10: ML 194, 1105 B-C.

161 "Muestra [Geroch] un conocimiento bastante grande de los Padres... y de los escritores polémicos contemporáneos o predecesores inmediatos, como... Ruperto de Deutz" (GHELLINCK, *L'éssor de la Littérature latine au XII siècle* (París 1946) t. I, p. 123).

sido muy poco frecuente en Occidente, va generalizándose en esta época; y así encontramos, como hemos visto, que llaman a María madre nuestra EADMERO, RUPERTO, HERMANN DE TOURNAI y ELREDO; y tienen frases enteramente equivalentes, como "madre de los cristianos", "madre de todos los que forman a Cristo en sus almas", etc., GOFRIDO VINDOCINENSE, GUERRICO, ELREDO, ISAAC DE STELLA, HUGO y RICARDO DE SAN VÍCTOR [162].

El fundamento de esta maternidad espiritual de María la ponen todos los autores del período que reseñamos en la Maternidad del Dios-Redentor.

Entre los autores que comentan las palabras de San Juan "Ecce mater tua", ven sólo una señal del amor grande de Jesús para con su Madre y San Juan y la encomienda de éste a María y de María al discípulo amado, SAN BERNARDO, GUERRICO y ARNOLDO. EADMERO es el primero que ve en estas palabras una promulgación de la maternidad espiritual para con todos los hombres.

RUPERTO y GEROCH llaman a María madre de los hombres por sus dolores junto a la Cruz de Jesús. Según el primero, María por sus dolores engendra de nuevo en alguna manera a Cristo, vida nuestra, y por él a todos nosotros; GEROCH pone a todos los cristianos como Fruto inmediato de los dolores de María en el Calvario. Por causa de este Parto doloroso de María ambos afirman que las palabras dichas a San Juan "Ecce mater tua" podrían decirse de todos los cristianos, sin afirmar explícitamente que por estas palabras quisiera Jesucristo encomendar a su Madre santísima todos los hombres [163].

---

162 Pueden verse los pocos textos que suelen aducirse de los siglos anteriores en GARCÍA GARCÉS, *Mater Corredemptrix*, c. 2, p. 64 y s. o en TERRIEN, ob. cit., part. 2, t. 1, l. 1, c. 4, p. 69 s. En cambio dice con razón de este tiempo GARCÍA GARCÉS: "Post. S. Anselmum matris denominatio invaluit, et monasteria medii aevi Mariam, matrem dulcissimam filiali affectu prosequebantur" (o. c., p. 66). De aquí, y de los textos bastante numerosos que aducimos de este período, creemos que no puede sostenerse lo que afirma BAUMANN: "Der Terminus "unserer Mutter" kommt weder bei den alter Kirchenvätern vor, noch später bei den Schriftstellern des Mittelalters" (BAUMANN, ALOIS, *Maria Mater nostra spiritualis*, Brixen 1948).

163 Por esto juzgamos exagerada la afirmación de ROSCHINI, según el cual la interpretación del pasaje de Juan 19, 27 en el sentido de la maternidad espiritual: "inde a saeculo XII interpretatio nostra communis evasit" (*Mariologia*, ed. 2, t. 2, part. 1, p. 210). ¿Cómo puede explicarse que la interpretación indicada comience tan tarde, siendo así que los argumentos intrínsecos que hoy suelen aducirse a su favor parecen de bastante peso? (Pueden verse estos argumentos en BOVER, *La maternidad de María expresada por el Redentor en la Cruz*: EstBibl 2 (1942) p. 627-646; GACHTER, *Die geistige Mutterschaft Marias...*: ZkathTh 47 (1923) p. 393-429; GALLUS, T., "*Mulier ecce filius tuus*": VerDom 21 (1941) p. 289-297. Quizá

El principal fundamento de la maternidad espiritual de María en los autores de este período es evidentemente la Encarnación del Redentor. Como dice hermosamente García Garcés [164], al concebir al Redentor, María fué el instrumento de la "humanización" del Verbo y de la "divinización" de la naturaleza humana. Dios se ha hecho por María hombre y, en consecuencia, hermano de los hombres: es una idea que repiten sin cesar Eadmero, Hermann, Ruperto, etc.

La divinización de la naturaleza humana tiene lugar porque por María, al darnos a Jesús, recibimos la vida de la gracia y quedamos así incorporados a su cuerpo místico. "Todos cuantos estamos unidos con Cristo—son palabras de Pío X—y que, según el Apóstol, somos como miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos, hemos salido del seno de María, a la manera de un cuerpo en conexión con la cabeza" [165].

Estas palabras de Pío X parecen un eco de las que pronunciaron tres de nuestros Escritores Eclesiásticos: "Electos omnes in eodem utero sibi incorporavit" (Guiberto) [166]; "Ubi venit ipsa et in se Filium Dei incorporavit et pristinam dignitatem in Deo, qui nascebatur, humana natura recuperavit" (Eadmero) [167]; "Dum me... Caput omnium electorum, Virgo sanctissima, genuisti, ipsa mater omnium electorum, ut membrorum meorum, ab initio usque ad finem saeculi dici et esse meruisti" (Godofredo Admontense) [168]. O de aquella compendiosa frase de Guerrico "unus generabatur, sed nos omnes generabamur" [169].

Una grave objeción contra este concepto de Maternidad espiritual, fundada sólo en la Maternidad divinosoteriológica, hace el mariólogo italiano Aquiles Gorrino [170]. Si la acción de

---

la única respuesta satisfactoria sea que éste fué el designio de la divina Providencia, reservar para tiempos posteriores, como ha ocurrido con otras verdades de Mariología, el penetrar más profundamente el sentido pleno de las palabras de S. Juan, y dar así una nueva inyección de fervor a nuestra piedad filial para con nuestra Madre la Stma. Virgen.

164 *Mater Corredemptrix*, p. 104.

165 ASS 36 (1903-1904) p. 453.

166 *De laude S. Mariae*, c. 4: ML 156, 544 D.

167 *De excell. B. V. Mariae*, c. 10: ML 159, 577 A.

168 *H.* 65, *Ass.* 2: ML 174, 971 B.

169 *S.* 1, *Ass.*: ML 185, 188 C.

170 Gorrino, *Maria Santissima Madre di Dio e Madre nostra* (Torino, 1939), p. 119. No hay por qué nos detengamos a refutar las singularísimas afirmaciones que hace dicho autor sobre este punto. Para él el único argumento que vale para probar la maternidad espiritual de María es el sacado de las palabras "Ecce mater tua"; y carecen de valor todos

María llega a nosotros sólo mediante su Hijo, o en otras palabras, es madre nuestra, porque con Jesús nos ha dado la gracia, la vida, no se podrá llamar propiamente madre nuestra, ya que es condición esencial de la maternidad la comunicación directa de la vida a los hijos.

Antes de solventar directamente la objeción es necesario presuponer lo que todos los mariólogos afirman, que el concepto de maternidad espiritual envuelve cierta analogía y metáfora y que no se puede predicar unívocamente de ella ninguno de los conceptos de maternidad (de generación, adoptiva, de donación...) recibidos comúnmente en el lenguaje humano [171]. Debido seguramente a esto mismo, aun los mariólogos que defienden la corredención inmediata de María no están del todo concordes en la terminología empleada. Así, mientras MERKELBACH pone este título: "María mater nostra *adoptiva* spiritualis" [172], el P. BOVER prefiere hablar de la maternidad espiritual como de verdadera maternidad de generación moral [173].

Todavía un segundo presupuesto: el mismo P. GARCÍA GARCÉS concede que "Sancti Patres ut plurimum fundamentum spiritualis maternitatis in maternitate divina reponunt" [174]. Lo mismo hemos de decir nosotros después de haber estudiado los textos de los Autores de la primera mitad del siglo XII, mucho más abundantes que los de la época patrística, según hemos indicado. Y a pesar de ello protestan más de una vez que hablan de una maternidad verdadera: "María es, en verdad, nuestra madre..., más madre que nuestra madre corporal" (ELREDO) [175].

Creemos, pues—respondiendo ya directamente a la objeción—, que ésta tendría valor si se considerara la Maternidad de Jesús como el mero hecho de concebir y dar a luz al Verbo hecho hombre: pero no si consideramos la Maternidad del Dios-Redentor en toda su trascendencia, es decir, tal como nos hablan de ella todos los santos Padres y Escritores Eclesiásticos. Porque, como escribía, ya hace más de treinta y cinco

---

los argumentos fundados en la doctrina del cuerpo místico: "L'identità mistica... tra Gesù e i cristiani è un concetto puramente ideale, per non dire immaginario [!], al quale fa risconto la realtà delle cose, per cui nel fatto i cristiani non sono altretanti Gesù Cristo" (id. p. 112). Seguramente el autor hubiera hablado de otra manera después de la Encíclica "Mystici Corporis" de Pío XII.

171 GARCÍA GARCÉS, ob. cit., p. 125.

172 MERKELBACH, *Mariologia* (Parisiis 1939) p. 296.

173 BOVER, *María Mediadora universal*, p. 393-399.

174 Ob. cit., p. 120.

175 *S. 20 Nat. Mariae*: ML 195, 324 B.

años, el P. GALTIER: "Desde la Encarnación... nuestra regeneración puede considerarse cumplida, pues es toda la humanidad que renace a la vida en Cristo que nace de María... Por la solidaridad establecida entre Cristo y los hombres, la concepción y el nacimiento del primero es ya la regeneración de los segundos y por consiguiente la madre que da a luz a Cristo, regenera también a los hombres" [176].

Y así, según esta doctrina admirable de la unión de todos los cristianos como miembros de un mismo cuerpo místico de Cristo, pudo hablar con toda verdad, como hemos dicho antes, GOFRIDO del amor con que *María nos engendró,* porque María dió a luz a Cristo y *en Cristo* a todos los cristianos [177]; así, HERMANN DE TOURNAI pudo decir que no sólo María engendró a Dios, sino que después de él, y *por él* engendró a otros muchos hijos" [178]; así, GODOFREDO DE ADMONT: "Cuando a mí... *Cabeza* de los elegidos me engendraste, mereciste llamarte y *ser* madre de todos los elegidos, como de miembros míos" [179]; así, GUERRICO, que "*todos éramos engendrados* cuando uno [Cristo] era engendrado" [180]; así, ELREDO, "que todos nacemos de María mucho mejor que de Eva, *porque Cristo nació de ella*" [181].

IGNACIO RUIDOR, S. I.

Facultad Teológica de S. Cugat (Barcelona).

176 GALTIER, *La Vierge qui nous regenère*: RechScRel 5 (1914) p. 140.
177 *S. Purif.*: ML 157, 265-266.
178 *Tr. de Inc.*, c. 11: ML 180, 36 D-37 A.
179 *H.* 65, *Ass.* 2: ML 174, 971 B.
180 *S.* 1 *Ass.*: ML 185, 188 C.
181 *S.* 20 *Nat. Mariae*, 2: ML 195, 323.

APENDICE

CUADRO CRONOLÓGICO DE LOS ESCRITORES ECLESIÁSTICOS CITADOS SEGÚN LA FECHA, CIERTA O PROBABLE, DEL COMIENZO DE SU PRODUCCIÓN LITERARIA (*)

	Primeros escritos	*Año de la muerte*
San Bruno de Segni (ML 164-165).	1072-1075	1123
Anselmo de Laón (ML 162)	1084	1117
Gofrido de Vendôme (ML 157) ...	1093	1132
Ivo de Chartres (ML 162)	1094	1116
Guiberto de Nogent (ML 156) ...	1104	1121
Eadmero (ML 159)	1112	1124-30
Ruperto de Deutz (ML 167-170)...	1116	1129-1135
Abelardo (ML 178)	1118	1142
San Bernardo (ML 182-183)	1120	1153
Nicolás de Claraval (ML 144, 184)	?	?
Herveo de Bourg-Dieu (ML 181).	?	1150
Franco (ML 166)	1123	1135
Osberto de Clara (**)	p. 1123	c. 1137
Hermann de Tournai (ML 180) ...	1127-1137	p. 1147
Honorio de Autún (ML 172)	?	p. 1150
Geroch (ML 193-194)	1128	1169
Hugo de S. Víctor (ML 175-177)...	1134	1141
Godofredo de Admont (ML 174) ...	1137	1165
Guerrico de Igny (ML 185)	c. 1138	1157
Amadeo de Lausana (ML 188) ...	1139	1159
Arnoldo Bonavalense (ML 189)...	1140	p. 1156
Adán Escocés (ML 198)	1140	p. 1180
Adán de S. Víctor (ML 196)	1142	1192
Ricardo de S. Víctor (ML 196) ...	1142	1179
Elredo (ML 195)	1147	1166
Wólberon (ML 195)	1147	1167
Isaac de Stella (ML 194)	1151	1165-1175
Zacarías de Besanzón (ML 186) ...	1152	1155

(*) Abreviaturas: c. = *circa* (fecha aproximada); p. = *post* (algo después de). Para los datos cronológicos de este cuadro, cf. Creusen-Van Eyn, S. I., *Tabulae Traditionis christianae*, Louvain, 1926; Ghellinck, *L'essor de la Littérature latine au XII siècle*, Bruxelles-París, 1946; D. T. C. y otros Diccionarios de Teología e Historia Eclesiástica.

(**) Las obras de Osberto de Clara se encuentran en el Apéndice a la edición crítica del "Tractatus de Conceptione sanctae Mariae, a PP. Thurston et Slater, S. I.", Friburgi i. B., 1904.

MARTIN DE BRAGA

En el XIV centenario de su advenimiento a la Península (550-1950)

Impulsada su nave por el soplo de la Providencia: "divinis nutibus actus", como cantaba él mismo, hacia el año 550 llegaba a las costas galaicas el que había de llamarse Martín de Braga. Español, si no de origen, sí por elección personal, por aficiones literarias y por providencial destino. Peregrino en Palestina, aceptó tal vez la invitación de otros peregrinos españoles; y en nuestra patria le esperaba la Providencia, trazándole el curso futuro de su vida: fundador y primer abad del monasterio de Dumio, primer obispo también de esta ciudad, cuando en 557 fué erigida en sede episcopal; metropolitano más tarde de la ciudad regia, Braga, antes de 572, lazo de unión entre el Oriente y el Occidente, por su actividad literaria. Es una de las figuras más destacadas y eficientes que la mirada del historiador descubre en la Iglesia occidental del siglo VI.

Las fuentes directas descriptivas de su persona y de su actividad literaria son: unos pocos trazos autobiográficos dispersos en sus breves poesías, singularmente en su *Epitaphium*, y en el Prólogo de la *Formula vitae honestae;* la *Carta* y el *Poema* que le dirige Venancio Fortunato; el recuerdo que en sus obras *De miraculis sancti Martini Turonensis* y la *Historia Francorum* le dedica San Gregorio de Tours; el capítulo 22 del *De viris inlustribus* de San Isidoro de Sevilla, juntamente con una mención en la *Chronica Suevorum* del Hispalense; una rápida alusión en el Concilio X de Toledo (a. 656).

Causa emoción leer el sencillo y condensado *Epitafio* que él mismo había trazado, en hexámetros de tarda y perezosa

musa, pero que encierran pletóricos las fecundas etapas de su paso por España:

> Pannoniis genitus, transcendens aequora vasta,
> Galliciae in gremium, divinis nutibus actus...
> hic in Christi pace quiesco [1].

Queda consignado su origen, la divina vocación al apostolado de Galicia, la designación del punto de su reposo. Su humildad olvidó registrar los triunfos de su acción y de su pluma: son cabalmente los que celebra la Historia.

Sus contemporáneos Gregorio de Tours y Venancio Fortunato han perpetuado su memoria con pluma hinchada y enfática, inspirada sin duda por su fervor y por la decadencia del gusto reinante:

> In tantum se litteris imbuit ut nulli secundus suis temporibus haberetur [2].

dice San Gregorio de Tours. Y Venancio Fortunato cantaba exultante:

> Martino servata novo, Gallicia plaude,
> Sortis apostolicae vir tuus iste fuit,
> Qui virtute Petrum, praebet tibi dogmata Paulum [3].

San Isidoro de Sevilla le consagró un capítulo en su *De viris inlustribus*, en el cual, serena y complexivamente, como suele, condensó una breve noticia bibliográfica del *sanctissimus Pontifex* [4]. Sus datos son fundamentales para todo estudio sobre Martín de Braga.

Quedan todavía otras menciones rápidas, con ocasión de su asistencia de los Concilios I y II de Braga (a. 563 y 752); en el Concilio X de Toledo (a. 656), y en la dedicatoria-prólogo de Pascasio a su traducción de *Verba seniorum*.

Su patria, la Panonia, está bien designada por las fuentes. el *Epitafio*, Gregorio de Tours: "Pannonia ortus fuit" [5], y Venancio Fortunato: "Pannoniae, ut perhibent, veniens e parte Quiritis" [6].

Después de su primera formación en su patria, emprendió su viaje a Tierra Santa, con el fin de visitar los Santos Luga-

---

1 Edic. R. PEIPER, en *Mon. Germ. Hist., Auct. antiq.*, t. 6, p. 194.
2 *Hist. Franc.*, l. 5, c. 38.
3 *Carmen* 5, 17-19; véase también su *Epist. ad Martinum*.
4 *De vir. inl.*, c. 35; véase también *Chron. Suev.*, n. 91.
5 *Hist. Franc.*, l. 5, 37.
6 *Carmen* 5, 21.

res. La vaga alusión de Gregorio de Tours en su *De miraculis*: "de regione longinqua" (I, 11), hay que precisarla con la determinación, en su *Historia*: "Exinde ad loca sancta in Orientem properans", y de San Isidoro: "Ex Orientis partibus navigans in Galleciam venit".

Sus escritos no desmienten fundamentalmente los elogios hiperbólicos de sus contemporáneos Gregorio y Venancio, y el apelativo "fide et scientia clarus" le acompaña con toda justicia en la Historia posterior. Además de la erudición senequista que le caracteriza, es fácil apreciar en su redacción personal, cuando la dignidad del argumento se lo reclama, los preciosismos y refinamientos de la prosa culta y rebuscada de la época. Véase este párrafo de su *Epistola ad Bonifacium*, muy distante en verdad del estilo llano y campestre del *De correctione rusticorum*:

> Gemino me sanctae illustrationis munere optabilis vestri apostolatus pagina cumulavit, dum et pontificalis gratiae ritu abiectissimam humilitatis nostrae visitas parvitatem et ardenti purae caritatis flagrantia benignissimum nobis conserendi aditum sermonis accommodas.

Su profesión monástica, bien ya en su patria, bien al menos desde su residencia en Oriente, se deduce, aunque no lo consignen expresamente las fuentes, de las costumbres de la época en un varón ascético y del espíritu característico que orientó su vida posterior, de fundador de monasterios.

Una larga navegación, "transcendens aequora vasta", le pone en los puertos acogedores de Galicia: "Galliciae in gremium". Que no fuera el único en fijar ese término a su regreso de Palestina por el Atlántico, lo prueba el ejemplo de aquel Germán, presbítero, árabe de nación, que menciona Idacio en su *Crónica*:

> Hierosolymis Iuvenalem episcopum praesidere, Germani presbyteri Aarabicae regionis exinde ad Gallaeciam venientis et aliorum Graecorum relatione comperimus[7].

La fecha de su llegada a Galicia se colige de los datos consignados por Gregorio de Tours. Unos treinta años asigna al episcopado de Martín: "in quo sacerdotio, impletis plus minus triginta annis"[8], al referir su muerte en el quinto año de Childeberto II, es decir, al 580. El, por otra parte, estima que su episcopado comenzó luego de su llegada, cuando el

---

7 *Chron.* 11.
8 *Hist. Franc.*, 5, 38.

traslado de las reliquias de San Martín de Tours por el rey Karrarico para impetrar la salud de su hijo. La fecha, pues, de su llegada a Galicia es, sin duda, verdadera en el año 550, dadas las relaciones de Gregorio con los testigos de los acontecimientos; si bien el detalle de que Martín fuera consagrado obispo en ese mismo tiempo sea erróneo [9].

En la conversión y educación del pueblo de los suevos obtiene Martín de Braga el mismo puesto que pocos años más tarde ocupará San Leandro en sus relaciones con el pueblo visigodo. Las expresiones de la pluma de San Isidoro, al registrar ambos sucesos, son hermanas en su paralelismo:

> Ibique (Martinus) conversis ab ariana impietate ad fidem catholicam Suevorum populis, regulam fidei et sanctae religionis constituit [10].
>
> Ut et fide eius (Leandri) atque industria populi gentis Gothorum ab ariana insania ad fidem catholicam reverterentur [11].

El beneplácito concorde del rey católico Teudemiro o Ariamiro, y aun su precepto "ex praecepto Ariamiri regis", dice la introducción al I concilio, facilitó lo que no había permitido el período arriano de Galicia, la celebración de dos Concilios en Braga: el I en 563, bajo la presidencia del metropolitano Lucrecio, y el II, en 572, presidido ya por San Martín, que poco antes había sido llamado a aquella sede. Su formación literaria y conocimiento de los antiguos cánones, su prestigio eficaz en la dirección intelectual y religiosa del pueblo suevo, infunden la sospecha de ver su aportación personal aun en las Actas del I Concilio, al cual asistía, por más que el texto no lo afirme. La introducción del II Concilio sí está dirigida por la alocución explícita del metropolitano bracarense. Luego, a petición de los restantes obispos, se proponen diez *Capitula* o *Placita*, previamente elaboradas sin duda alguna por él.

Los escasos vestigios que quedan de su correspondencia epistolar contienen una buena prueba del puesto céntrico en que se escribe su nombre respecto de su actividad en los acontecimientos de la época. El rey Miro solicitaba su consejo en repetidas comunicaciones [12]. Sus colegas en el episcopado, Po-

---

9 Cf. FLÓREZ, *Esp. Sagr.*, t. 15, p. 115 s. y C. CASPARI, *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum*, Cristianía, 1883, p. III.

10 *De vir. ill.*, c. 35.

11 Ibídem, c. 41.

12 "Ob hoc humilitatem meam tuis saepius litteris admones, ut dignationi tuae crebro aliquid per epistolam scribens, aut consolationis aut exhortationis alicuius, et qualiacunque sint dicta efferam", *Formula vitae honestae*, Praef.

lemio de Astorga, Witimiro de Auria y Bonifacio le importunan porque les favorezca con sus escritos y enseñanzas. Muy fundada aparece la eficacia multiforme de sus Cartas, celebrada por San Isidoro [13]. Su radio de acción pasaba las fronteras y llegaba a Gregorio de Tours y Venancio Fortunato.

Murió en el año 580: "Hoc tempore—es decir, el quinto año de Childeberto II, el 580—et beatus Martinus Galliciensis episcopus obiit" (dice Gregorio de Tours) [14], subrayando el duelo nacional consiguiente: "magnum populo illi faciente planctum". La fama de santidad nimbó su recuerdo: "plenus virtutibus migravit ad dominum [15].

SUS ESCRITOS

Las múltiples exigencias de su apostolado en una Iglesia en plena organización pusieron en juego la formación literaria plurivalente que aportaba consigo. Tiene escritos de cater ascético y moral, canónico y litúrgico, epistolar, poético y un hermoso paradigma de predicación popular. Por lo demás, sus Cartas, breves dedicatorias de algunas de sus obras, son restos del naufragio que sufrió su epistolario, encomiado por San Isidoro.

A instancias del rey Miro (570-583) escribió su obra más conocida, *Formula vitae honestae*, compendio de ética natural basado en las cuatro virtudes cardinales de Platón: *prudentia*, *magnanimitas* (*fortitudo*), *continentia* (*temperantia*), *iustitia*, y destinado principalmente a los laicos. Todo el desarrollo del tema y el contenido de las máximas, de redacción concisa y sentenciosa, es senequista; y hoy se acepta la tesis de Bickel, según la cual en esta obrita se conserva la sustancia del escrito, ya perdido, *De officiis* de Séneca [16].

El título original, contenido en la Carta al rey Miro, "Titulus autem libelli est formula vitae honestae", se transforma en el relato de San Isidoro en *De differentiis quatuor virtutum*, según el objeto de la obra. Como en varios manuscritos se divulgó sin la Carta al rey Miro, tal vez San Isidoro no conoció ésta ni el título propio. A esta diversidad en la transmisión se debe también el hecho de que fuera muchas veces atribuída al mismo Séneca. Y aun no faltó algún códice que la adjudicó

---

13 *De vir. inl.* c. 35.

14 *De miraculis S. Martini*, I, 11.

15 Ibídem.

16 E. BICKEL, *Die Schrift des Martinus von Bracara Formula vitae honestae*, en *Rhein. Mus. f. Philol.* 60, 1905, 521 s.

a Cicerón [17]. Esto le valió el ser especialmente leída y copiada aun sobre los mismos escritos auténticos de Séneca [18].

En la Carta dedicatoria al rey Miro se consignan: la petición insistente del soberano:

> Tuis saepius litteris admones ut dignatione tuae crebro aliquid per epistolam scribens, aut consolationis aut exhortationis alicuius...

la obediencia complaciente del obispo:

> Ideo ne aut ego licentia piae invitationis abuterer loquendo, aut vestro magis desiderio obsisterem reticendo, libellum hunc, capacibus fidenter auribus obtuli recitandum.

el destino determinado de sus enseñanzas, no tanto para el rey mismo cuanto para sus ministros:

> Quem non vestrae specialiter institutioni, cui naturalis sapientiae sagacitas praesto est, sed generaliter nis conscripsi, quos ministeriis tuis adstantes haec convenit legere, intelligere et tenere.

su carácter filosófico moral humano:

> Quem (libellum) idcirco tali volui vocabulo superscribi, quia non illa ardua et perfecta, quae a paucis et peregrinis deicolis patrantur, instituit, sed ea magis commonet, quae et sine scripturarum divinarum praeceptis, naturali intellegentiae lege etiam a laicis recte honesteque viventibus valeant adimpleri.

Su objeto se contrapone, pues, al de los escritos *Aegyptiorum patrum sententiae* y *Verba seniorum*, que miran a una vida espiritual ascéticocristiana más alta y enraizada en la Escritura y revelación.

Su estilo de elaboración está también paladinamente confesado, de extractos y dependencia servil:

> Libellum hunc nulla sophismatum ostentatione politum, sed planitie purae simplicitatis excerptum.

A no ser que haya de leerse *exertum*, de *exerere;* lo cual, sin embargo, no borra la dependencia real literaria y doctrinal respecto de Séneca.

---

17 Cf. FLÓREZ, op. cit., p. 126.

18 "Non credo—dice HAASE—ullum genuinum Senecae librum adeo frequenter lectum ac descriptum ac citatum esse", *L. Annaei Senecae Opera*, Leipzig, 1853, t. 3, Praef. p. XXI.

Bickel, como indicábamos, ha determinado la fuente: un tratado *De officiis* de Séneca, hoy desaparecido. En la Carta 120 de Séneca afirma el filósofo español:

> Comprehendimus temperantiam, fortitudinem, prudentiam, iustitiam, et suum cuique dedimus officium [19].

El estilo sentencioso, senequista, y otras reminiscencias estoicas, de sello inconfundible, sobre el principio estoico de la vida racional, el derecho natural y el Estado, apoyan esta inducción, hoy generalmente aceptada [20].

La adaptación a un sentido cristiano, con la refundición que este intento supone, constituirían la labor personal del metropolitano de Braga.

En ocho capítulos, cuatro para la exposición de las virtudes y otros cuatro para prescribir su medida y moderación desarrolla sucintamente el tema propuesto. Su doctrina es gnómica y sentenciosa, de alcance práctico e intuitivo. Según el principio fundamental: *virtus medium est,* propone exactamente el justo medio en las virtudes:

> Mensura magnanimitatis est nec timidum esse hominem nec audacem...
>
> Quicunque in illa (prudentia) mediocri lance persistit, nec obtusum in se aliquid habeat nec versutum.
>
> Hac ergo mediocritatis linea continentiam observabis, ut nec voluptati deditus, prodigus et luxuriosus appareas, nec avara tenacitate sordidus aut obscurus existas.
>
> Ita ergo iustitiae regula tenenda est, ut reverentia disciplinae eius, neque nimia negligentiae communitate despecta vilescat, neque severiori atrocitate durata, gratiam humanae amabilitatis amittat.

La justicia es el vínculo de la sociedad humana, que existe como ley divina, y cuyo norte es: *omnibus prodesse, nulli nocere;* y esto, en una doble vertiente, negativa y positiva:

> Iustus enim ut sis, non solum non nocebis, sed etiam nocentes prohibebis; nam nulli nocere non est iustitia, sed abstinentia alieni est.

Admite la licitud de la mentira en el caso que sea necesaria para la custodia de la verdad:

> Quod si aliquando coarcteris uti mendacio, utere, non ad falsi sed veri custodiam.

---

19 *Carta* 120, en HAASE, op. cit., 3, p. 399.

20 Cf. BICKEL, op. cit., p. 521 s.

De menor extensión es el tratado *De ira*, dedicado a Witimiro, obispo de Auria (Orense), del mismo carácter filosófico moral, provocado en el autor por un coloquio con el destinatario:

> Dum simul positi dudum collationis adloquio frueremur, illud, inter cetera, tuae a me diligentiae charitatis elicuit, ut de passibilitate irae, vel qualitatis eius effectibus, brevi aliqua libello digererem. Parui protinus libens paucisque haec tuo studio de fugienda ira, saltem, si id non eveniat, de lenienda, disserui [21].

Su autenticidad no ofrece dudas, si atendemos a la verdad del prólogo, por más que el nombre de Tamayo Salazar, su primer editor, pareciera proyectar algunas sombras en contrario [22].

No solamente en cuanto a la concepción total del tema, sino aun en la dependencia servilmente literal de la redacción, es un simple extracto senequista de los tres libros *De ira* del filósofo cordobés: un paradigma de presentación nueva de material ajeno, con sólo el cambio de partículas y sintaxis, en minucioso mosaico. Y ello ha servido de indicio sobre la manera de elaboración del metropolitano de Braga sobre las obras del filósofo estoico.

Véase un ejemplo: después de las cinco líneas de introducción, poco ha citadas, comienza de este modo su exposición y su dependencia servil:

MARTIN	SENECA
Quidam de sapientibus iram dixerunt: *Brevem esse insaniam.* Ea enim sui est impotens, obliviscitur honestatem, affectuum immemor, rationi consiliisque praeclusa, dum variis agitata causis ad considerationem iustitiae inhabilis, et ruinae sit simul, superque id quod oppresserit, frangitur.	Quidam itaque ex sapientibus viris iram dixerunt brevem insaniam. Aeque enim inpotens sui est, decoris oblita, necessitudinum immemor, in quod coepit pertinax et intenta, rationi consiliisque praeclusa, vanis agitata causis, ad dispectum aequi verique inhabilis, ruinis simillima, quae super id quod oppressere franguntur.
De habitu irae.	
Habitus, audax et minax vultu, tristis frons, et torvus intuitus, faciei aut pallor aut rubor aestuat ab imis praecordiis sanguis, flagrant et micant oculi, tremunt labia, compri-	Ut scias autem non esse sanos quos ira possedit, ipsum illorum habitum intuere. Nam et furentium certa indicia sunt, audax et minax voltus, tristis frons, torva facies, citatus gradus, inquietae

21 *De ira*, Praef.

22 *Martyrol. Hisp.*, 2, Lyón, 1651, p. 317 s.

muntur dentes, crebro et vehemêntius acto suspirio quatitur pectus; gemitus anxius, et paulo explanato sono, sermo est praeceps, rabida vocis eruptio, colla distendit, inquietae manus, saepiusque compulsi coitus digitorum, dentes stridunt, citatus gradus, pulsataque pedibus humus, artus trepidi, et instabili fluctuatione totum concitatum corpus, magnas ex se proferens minas horribilis ira depravat se atque intumescit, ita ut nescias, utrum magis detestabile sit vitium an deforme. Qualem putas intus esse animum, cuius extra imago tam foeda est? Cetera vitia absconduntur et in abdito refugiunt; ira se prodit et in facie exit; quantoque maior est, tanto et manifestius exardescit. Nihil ergo minus quam irasci prudentem decet.

manus, color versus, crebra et vehementius acta suspiria, ita irascentium eadem signa sunt: flagrant ac micant oculi, multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordiis sanguine. Labra quatiuntur, dentes comprimuntur, horrent ac subriguntur capilli, spiritus coactus ac stridens, articulorum seipsos torquentium sonus, gemitus mugitusque et parum explanatis vocibus sermo praeruptus et complosae saepius manus et pulsata humus pedibus et toum concitum corpus magnasque irae minas agens, foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescentium. Nescias utrum magis detestabile vitium sit an deforme. Cetera licet abscondere et in abdito alere: ira se profert et in faciem exit, quantoque maior, hoc effervescit manifestius [23].

Probablemente también se dedican al rey Miro las tres obritas: *Pro repellenda iactantia, De superbia* y *Exhortatio humilitatis,* que formaban un todo originariamente, como puede comprobarse por las mutuas referencias de las diversas partes. Hay algún indicio de la soberanía del destinatario:

> Libere tamen loquar nemini verius debere aliquid dici quam ei qui praesidet multis [24].

El testimonio de su autenticidad se apoya en los manuscritos. Tal vez en su origen tuvo el escrito una explícita dedicatoria, que muy pronto perdió, quedando solamente la atestación de los códices [25].

Aquí no es ya estoico el contenido, sino genuinamente cristiano, fundado en copiosas citas de la Escritura, e influído por la obra *Institutio coenobiorum,* de Casiano [26]. Propónese la jactancia como madre de la soberbia; y en la tercera parte se recomienda la humildad que atribuye a Dios todo lo bueno.

---

23 En Haase, 1, p. 35. Manuel Ferreira de Sousa expone un paralelismo general en la RevPrtFil 6, 1950, 388-397.

24 *Exhortatio humilitatis,* 1.

25 Cf. Caspari, op. cit., p. XXIX-XXXII.

26 Pueden verse las dependencias respecto de Casiano en Ebert. *Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters,* 1, p. 582, n. 1.

Su formación helenística, caso nada frecuente entre aquellos escritores, adquirida sin duda en Palestina, se echa de ver en la traducción que realizó él mismo de 109 (110) sentencias espirituales de los Padres de Egipto, *Aegyptiorum Patrum sententiae*. No se ve en la selección ni en su orden un plan preconcebido. A veces la redacción se dialoga en preguntas y respuestas, entreveradas de narraciones; otras veces la narración anecdótica lo ocupa todo, derivada de la vida de los Padres de Egipto, y con sentencias y aforismos ascéticos provenientes de estos abades o "senes". Es contenido ya utilizado por Rufino y otros.

Un monje de Dumio, Pascasio, tradujo también bajo su dirección otra colección más sistematizada, en 44 capítulos, con el título *Verba seniorum*, o también *Interrogationes et responsiones Aegyptiorum patrum*.

Aquí se ordenan las sentencias de los antiguos según los vicios o virtudes a que se refieren: "gastrimargia et desideria gulae"; "philargyria" o "avaritia"; "ira"; "patientia"; "spiritus tristitiae"; "spiritus vanae gloriae"; "spiritus superbiae", etc.

No sabemos si también Pascasio había sido peregrino en Tierra Santa, o aprendió el griego bajo el magisterio de Martín. Sí parece cierto que algo más que el encargo y dirección de la obra ha de verse aquí como intervención del santo obispo. El discípulo solicitaba la corrección estilística del maestro:

> Quae tamen, si scribenda decreveris, et tuo polire sermone digneris, exposco [27].

La elaboración de estas traducciones debe encuadrarse en el período en que Martín era abad de Dumio. El fondo griego original para tales traducciones sería aportado por el mismo Martín a su regreso de Palestina.

De orden litúrgico y canónico son los *Capitula Martini*. En una dedicatoria-prefacio al metropolitano de Luco (Lugo), Nitigis, y a los obispos de su provincia eclesiástica, expone su intento, que es enmendar las incorrecciones y alteraciones que por culpa de copistas y traductores habían sufrido los cánones de los antiguos concilios. El resultado sería reponer en su prístino estado el contenido doctrinal:

> Ea quae per translatores obscurius dicta sunt et ea quae per scriptores sunt immutata, simplicius et emendatius restaurem [28].

---

27 *Verba seniorum*, Prol.

28 En BRUNS, op. cit., 2, 43.

Y he ahí lo que son los *Capítulos*: una colección de cánones de los concilios antiguos, griegos, juntamente con otros de concilios españoles y africanos, en número de 84, y divididos en dos partes: 1-68 referentes al clero; 69-84 a los legos. No faltan algunos capítulos que Martín propone de propia minerva: 65, 68, 69, 72, 74, 75.

La colección, que debió de elaborarse poco después del I Concilio de Braga (a. 563), pasó a formar parte de la *Hispana* y, más tarde, de la *Pseudo-Isidoriana.*

La *Epistola ad Bonifacium episcopum, de trina mersione* es interesante para la historia de la liturgia bautismal en España, y una prueba al mismo tiempo de la solícita vigilancia por la ortodoxia en el metropolitano de Braga.

Un obispo, Bonifacio, probablemente de la Iglesia visigoda, había escrito a Martín proponiéndole ciertas dudas sobre la liturgia del bautismo. Como expuesta a torcidas interpretaciones en el ambiente arriano en que vivía, aquella diócesis, que desconocemos, había sustituído la triple inmersión del bautizando con la sencilla. También el obispo Bonifacio veía carácter arriano en la invocación: "In nomine" que acompañaba a la triple imersión.

Martín rechaza esta práctica exponiendo la doctrina tradicional: ya en la respuesta que al metropolitano de esta provincia, Profuturo, dió la misma Sede Apostólica, "ipsa beatissima Petri cathedra", se ordena que en el único nombre de la Trinidad se sumerja tres veces al bautizando:

> Ut in uno Trinitatis nomine, is qui baptizandus est, aut tertio perfundatur aut mergatur.

Esta es la tradición apostólica, que se confirma con la autoridad del obispo de Roma y del de Constantinopla, que no pierde su valor porque la utilicen los arrianos, como ni porque los arrianos invoquen los Salmos, la Epístola de San Pablo o los Evangelios, hemos de renunciar los católicos a invocarlos. El inmutar la liturgia bautismal, por temor de incurrir en el Arrianismo, lleva, por el extremo opuesto, al Sabelianismo, proclamando en la única inmersión que el mismo es el Padre que el Hijo, el mismo el Hijo que el Espíritu Santo y el Padre. En la unidad del nombre se profesa la unidad de sustancia en la Trinidad; y en la triple inmersión, la distinción de las tres personas:

> In uno nomine unitas substantiae, trina vero mersione distinctio trium ostenditur personarum.

Aunque no es seguro enteramente que el *De Pascha*, breve opúsculo, que trata de justificar la costumbre de celebrar la Pascua en una fiesta movible, entre el 22 de marzo y el 21 de abril, sea obra original de Martín de Braga, sin embargo, parece que, por lo menos, fué transmitido o refundido por él [29].

De singular interés por muchos conceptos es la única pieza del género oratorio conservada en el patrimonio literario de Martín de Braga: el *De correctione rusticorum.*

Había determinado el II Concilio de Braga, de 572, presidido por el metropolitano bracarense, que los obispos, en su visita pastoral, instruyeran y exhortaran al pueblo para preservarlo de supersticiones idolátricas y de otros pecados y supervivencias paganas:

> Ut errores fugiant idolorum vel diversa crimina, id est, homicidium, adulterium, periurium, falsum testimonium et reliqua peccata mortifera [30].

Uno de los obispos allí congregados, Polemio de Astorga, rogó al metropolitano les compusiera un modelo que ayudara a los prelados en la realización de aquel precepto:

> Epistolam tuae sanctae caritatis accepi—escribe el de Braga a Polemio—in qua scripsisti ad me, ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti, cultum venerationis plus daemoniis quam deo persolvunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum, vel pauca de multis ad te scripta dirigerem [31].

Este fué el origen de la obra, instrucción pastoral en la forma, un sermón popular en la realidad, que se proponía *la enmienda de la gente del campo*: *De correctione rusticorum.*

Penetrado de reminiscencias de San Agustín, de Nicetas de Remesiana y de Cesáreo de Arlés [32], el tratado presenta a la idolatría como obra de los demonios, ángeles caídos. Estos son los que se introducen en los ídolos, tomando sus nombres e imponiendo a los hombres el duro tributo de su homenaje y sacrificios. De ahí las supersticiones y restos de paganismo que todavía cunden por las aldeas, como culto rezagado del diablo. El mismo uso de llamar a los días de la semana con

---

29 El manuscrito *Monacensis* 6326, s. X, *Martini De Trinitate*, no contiene obra alguna de Martín de Braga, como equivocadamente creyó MANITIUS, *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters*, 1, 1911, p. 113, sino el fragmento *S. Martini Confessio, Clemens Trinitas*, de Martín de Tours.

30 Conc. II de Braga, can. 1, en BRUNS, op. cit., t. 2, p. 39.

31 Carta-Prólogo a Polemio, en CASPARI, op. cit., p. 1.

32 Puede verse el estudio de las fuentes en el aparato de CASPARI.

nombres de dioses—día de Marte, día de Mercurio, de Jove, de Venus y de Saturno—ha de desterrarse: censura esta última que ha sido eficaz en la lengua portuguesa, en la cual los días de la semana se llaman con términos litúrgicos de *ferias*.

Este es el tratado en que el espíritu práctico del metropolitano de Braga se propuso "cibum rusticis rustico sermone condire"[33]; donde *rústico* no significa bárbaro o incorrecto, sino popular y sencillo, dentro de la debida corrección idiomática. Refleja un eco tardío de la lucha entre el elemento pagano y la civilización cristiana.

Desde otro punto de vista es un documento curioso, tal vez el primer monumento del folklore español. En él desfilan las gentes que veneran a las polillas y a los ratones; que consideran el vuelo de las aves; que encienden cirios a las piedras, a los árboles, a las fuentes y por las encrucijadas; que observan las calendas y echan en el fuego la ofrenda sobre el tronco y ponen vino y pan en las fuentes; las mujeres que invocan a Minerva al tejer su tela y encantan la hierba con maleficios; los que observan las adivinaciones y los estornudos. Hay quienes sienten escrúpulo en trabajar el día de Júpiter (jueves). Otros reservan para el viernes (día de Venus) el pacto del matrimonio. Celébrase con singular solemnidad el día primero de enero, etc.,[34].

Todos estos usos, enseña Martín de Braga, son invenciones de los demonios, para la ruina espiritual de los hombres; engaños son las adivinaciones y los agüeros. A continuación expone la historia de la redención, la fundación por Jesucristo en los Apóstoles de la predicación cristiana. Recuerda la obligación contraída en el bautismo, del pacto hecho con Dios, de renunciar a Satanás, a sus ángeles y a los pecados mortales, y de creer cuanto enseña la Iglesia Católica. Al final inculca la esperanza en la misericordia divina, que no abandona jamás a quien hace penitencia de sus pecados.

Vale la pena subrayar algunos puntos doctrinales característicos: la idolatría, según Martín de Braga, tiene un origen ephemerístico demonológico: Júpiter, Saturno y los demás dioses no fueron sino hombres malvados y facinerosos. Es la enseñanza que se descubre ya desde el siglo II al VI, y que aquí se propone como elemento céntrico de la predicación. Estúpida es la creencia de que las calendas de enero sean el

---

33 Carta-Prólogo.

34 Una buena monografía sobre las supersticiones y supervivencias paganas en la España visigoda es la de S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Wáshington, 1938.

comienzo del año; siendo así que, según la Escritura, fué el octavo día anterior a las calendas de abril, el 25 de marzo, el principio del primer año del mundo.

El opúsculo, recomendado por su celo y su sentido práctico, tuvo difusión acogedora en la posteridad. Ya en el siglo VII se le utiliza en la predicación de Eloy, obispo de Noyón (588-659); enriquece con amplios extractos la sustancia de otro célebre libro español, el *Scarapsus*, o *Dicta abbatis Priminii de singulis libris canonicis scarapsus*, del abad Pirminio († c. 753) [35]. Es la fuente principal de la homilía *De falsis diis*, del abad Aelfrik, hacia el año 1000, en Winchester [36]. Un buen número de códices medievales, finalmente, nos conserva todavía, en diversas recensiones, el texto del *De correctione rusticorum*.

Aun en verso se ejercitó Martín de Braga, si bien sólo ocasionalmente y sin gran originalidad, por más que fuera pomposamente elogiado por el pretencioso Venancio Fortunato: "sentiam tam oratione quam carmine te doctore regi" [37]. Quedan de él: cinco dísticos *In refectorio*, para el refectorio de Dumio, y que son una refundición de Sidonio Apolinar; 22 hexámetros *In basilica*, en honor de San Martín de Tours, en la basílica de Braga, con reminiscencias de Sedulio y de Sidonio Apolinar, y el *Epitaphium*, de que ya hicimos mención, de seis hexámetros, para su propio sepulcro, importante como documento autobiográfico.

Nada ha llegado a nosotros de otras muestras de la predicación del metropolitano de Braga, ni del volumen de *Cartas*, que San Isidro tuvo en sus manos, altamente aleccionadoras en la conservación de la fe, en la enmienda de la vida y en el ejercicio de la oración, de la limosna y de todo género de piedad:

> Hortatur vitae emendationem et conversationem fidei, orationis instantiam et eleemosynarum distributionem et super omnia cultum virtutum omnium et pietatem [38].

Hay, en cambio, algunas obras que falsamente se le atribuyen.

Una conjetura que data del siglo XVI, comenzó a adjudicar a Martín de Braga un *Liber de moribus*, colección de 145

---

35 CASPARI, op. cit., p. 109-112. Véase también la edición y estudio sobre Pirminio de G. JECKER, *Die Heimat des hl. Pirmin d. Apostels der Alamanen*, Münster in W., 1927.

36 CASPARI, op. cit., p. 114-122.

37 *Miscellanea*, V, 5, 1-2.

38 *De vir. inl.*, c. 35.

aforismos morales, en parte tomados de Séneca, y puestos bajo el busto del filósofo cordobés en la transmisión manuscrita. Su existencia está atestiguada en el II sínodo de Tours, año 567, donde con el nombre de Séneca se citan dos sentencias (35, 36) en la forma en que esta colección las contiene.

La mano cristiana del colector se descubre en la mención que se hace del "diabolus" en la sentencia 143. Pero ningún fundamento apoya la atribución a Martín [39].

El mismo fallo merece la atribución al Bracarense del breve escrito *De paupertate*, extractos del epistolario de Séneca, y a éste adjudicados en tiempos más antiguos [40].

Extraña es la opinión de Gams sobre que Martín de Braga haya sido el autor de la correspondencia fingida entre San Pablo y Séneca [41]. La sensatez práctica del metropolitano de Braga, ¿había de ocuparse en una ficción tan desprovista de toda finalidad seria como carente de gusto e ingenio? Sólo un ejercicio escolar puede explicarla. Por otra parte, es anterior a Martín, ya que, como vamos a exponer al punto, fué conocida de San Jerónimo.

Más importancia tuvo un momento, al menos por la autoridad del autor de la conjetura, la atribución al metropolitano de una de las obras sobre cuya paternidad más se ha discutido en estos últimos años: el *Quicunque*. ¿Qué relaciones existen entre Martín de Braga y el célebre Símbolo?

Fué el sabio patrólogo dom Germán Morin quien, en un constante forcejeo por descorrer el velo que oculta al personaje autor de este Símbolo, pensó un tiempo en el metropolitana bracarense. Veamos su pensamiento.

Veía por entonces, era en 1911, el afortunado investigador, en el IV Concilio de Toledo (a. 633) el primer testimonio de aquel Símbolo. El Sermón 244 seudocesariano, que copia varios incisos del *Quicunque*, no podía tenerse por auténtico del obispo de Arlés. No conocía todavía el testimonio inédito que años más tarde sacó a luz como término cierto "ante quem" del Ps. Atanasiano.

El Concilio IV de Toledo orienta por consiguiente hacia España como patria del *Quicunque*, con el conocimiento colectivo que el testimonio de aquella asamblea arguye.

Por otra parte, hay un hecho que infunde la conjetura de no suponer a este Símbolo anterior a la segunda mitad del

---

39 Cf. CASPARI, op. cit., p. XXXII-XXXVI.

40 Ibídem.

41 "Ebenso ist Martin wahrscheinlich der Verfasser des sogen. Briefwechsels zwischen Paulus und Seneca", *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. 2, 1, Ratisbona, 1864, p. 473.

siglo VI. San Isidoro de Sevilla, el presidente de ese Concilio IV de Toledo, cuando en su obra *De officiis ecclesiasticis* redacta una fórmula o Símbolo de fe, para nada menciona al *Quicunque;* omisión significativa en un autor de ámbito enciclopédico, que trata en su obra de registrar el estado de la fe y de sus manifestaciones en su propia Iglesia. No debía de ser por consiguiente la célebre fórmula Ps. Atanasiana muy anterior a la fecha del Concilio IV de Toledo.

Otros indicios pueden determinar todavía más la patria y acaso la persona del autor. La teología del *Quicunque* aparece emparentada con el ciclo de producciones teológicas españolas de los siglos IV al VI; en los más antiguos manuscritos se halla avecinado a documentos de procedencia española; su contenido se ajusta bien con la situación religiosa de España a mediados del siglo VI; hasta el detalle de la atribución a San Atanasio es algo característico de la literatura española. El matiz lirinense, por todos reconocido en este Símbolo, no se opone a su origen español.

Ahora bien, aun en medio de aquella floración de escritores españoles, que tachonan la historia literaria de los siglos VI y VII, ninguno ofrece una fisonomía tan parecida al autor del *Quicunque* como Martín de Braga.

Entre sus obras perdidas descubre dom Morin precisamente una *Regula fidei* atestiguada por San Isidoro en la herencia literaria del Bracarense:

> Conversis ab ariana impietate ad fidem catholicam Suevorum populis regulam fidei et sanctae religionis constituit [42].

El matiz de la expresión isidoriana, arguye el patrólogo benedictino, parece significar algo estable objetivamente escrito, un formulario de fe, sin duda alguna, propuesto a los convertidos, contra el arrianismo. Por otra parte, la identificación de este escrito con el *De correctione rusticorum,* solución porpuesta por Wagenmann, no satisface a las exigencias del problema [43]. ¿No sería esta *Formula fidei,* precisamente el *Quicunque* que reclama un autor hispánico de mediados del siglo VI? La fisonomía impositiva del *Quicunque,* a diferencia de la de otros Símbolos, respondería exactamente al verbo "constituit" que emplea San Isidoro [44]. Al mismo punto converge la tendencia antiarriana del Ps. Atanasiano. La difu-

---

42 *De vir. inl.,* c. 22.

43 Cf. G. MORIN, *L'origine du Symbole d'Athanase,* en *A Journal of Theological Studies,* 12, 1911, p. 351.

44 Ibídem, p. 352.

sión del mismo, primero en España, luego por las Galias, concordaría también con el prestigio e influencia del metropolitano de Braga, muy relacionado con personajes de las Galias.

Y en cuanto al estilo, el autor del *De formula vitae honestae,* que mide las sentencias y las contrapone balanceadas entre contrastes y paralelismos, bien pudiera haber redactado la simetría y contraposición de los incisos del *Quicunque.*

He ahí la conjetura, tímida e indecisa, propuesta por dom Morin en 1911 [45]. Y no pasó de ahí. Ni creo que en el mundo científico hallara la misma acogida que acompañaba a otras inducciones geniales del gran patrólogo.

Al contrario, fué el mismo sabio benedictino quien años adelante halló el documento, prueba positiva definitivamente demoledora de esa posición: es a saber, el primer testimonio cierto de la existencia del *Quicunque* está en una homilía de San Cesáreo de Arlés, que expone sobre él una extensa paráfrasis [46].

Cesáreo de Arlés murió en 542. La atestación histórica sobre el *Quicunque* asciende, según esto, un siglo en antigüedad sobre el testimonio del IV Concilio de Toledo, y nos lleva de nuevo más determinadamente a la región de Arlés. Por lo mismo, ocho años antes de que San Martín de Braga llegara a la Península, el Símbolo Ps. Atanasiano se parafraseaba por el sur de las Galias.

Se desvirtuaba, por el mismo caso, la interpretación antes expuesta de las palabras isidorianas sobre una supuesta *Formula fidei* de Martín de Braga. Nuevos indicios convergen más y más hacia la región de Arlés y la teología lirinense para hallar la cuna del célebre Símbolo.

Gracias a otro hallazgo reciente, en 1940, del opúsculo inédito y desconocido *Excerpta Vincentii Lirinensis* [47], hoy nos es dado determinar el origen de varios de los artículos característicos del Ps. Atanasiano, cuyas fuentes escapaban hasta ahora a la investigación de los críticos. Con ello aumenta el patrimonio de San Vicente de Lerins en la riqueza de materiales que aportó para la elaboración del célebre Símbolo.

Vicente de Lerins supera con inmensa ventaja a cualquier otro autor en proximidad y parentesco con el Símbolo *Quicun-*

---

45 Véanse sus dos artículos sobre el tema, ibídem, p. 161-190 y 337-359.

46 G. MORIN, *L'origine du Symbole d'Athanase: témoignage inédit de S. Césaire d'Arles,* en la Rev. Bénéd., 44, 1932, 207-219.

47 J. MADOZ, *Excerpta Vincentii Lirinensis* (*Estudios Ontenses,* ser. I, vol. I) Madrid, 1940.

que. Más aún, no es aventurado afirmar que, si no es él su redactor inmediato, al menos toda la parte característica de la cristología en el famoso Símbolo se elaboró con fórmulas suyas, principalmente sacadas de los *Excerpta*. Otro rasgo de comunidad hay entre los *Excerpta* y el *Quicunque*, además de los varios artículos de dependencia literaria. Es el estilo mismo de la serie de los *Títulos* que figuran en su introducción. En efecto, si es verdad, como se ha señalado muy atinadamente, que la fisonomía propia del *Quicunque* está en su estilo, de ritmo preciso, simétrico, cincelado, lapidario[48], en la serie de los *Títulos* de los *Excerpta*, cosa que no se veía en el *Commonitorio*, puede verse un boceto de este estilo del *Quicunque* en materia de cristología, con sus repeticiones, antítesis, ritmo y cincel característicos.

Dije que no es Vicente de Lerins el autor inmediato del *Quicunque*. Con su acérrima tendencia antinestoriana, como observa Moxon, no hubiera omitido en el célebre Símbolo el término crucial y decisivo *theotocos*, que consigna en sus otros escritos, y una alusión más clara a la dualidad nestoriana de hijos en la Encarnación[49]. Observación ésta que hoy se refuerza en sumo grado con los *Títulos* de los *Excerpta*, donde el fervor de estas dos afirmaciones doctrinales se repite con la mayor viveza, sin incluir el término mencionado. Tampoco hubiera omitido los términos *consubstantialis* y aun acaso el *homousios*, a los cuales muestra marcada simpatía.

Todo ello, como se ve, no se opone a que Vicente de Lerins sea el precursor más inmediato del *Quicunque*.

He ahí, pues, el estado en que la investigación sobre los orígenes del célebre Símbolo se halla en nuestros días. El primer testimonio cierto de su existencia se halla en una homilía de San Cesáreo de Arlés[50], y el mayor y más característico caudal de materiales para su elaboración está en los escritos de San Vicente de Lerins. Entre estos dos términos

---

48 "Ce qui lui donne—ha escrito dom Morin—une phisonomie propre. c'est la façon dont il est rédigé, rythme précis tranchant, symétrique, qui fait qu'on se demande, à l'entendre déclamer, si l'auteur a voulu composer un abrégé de catéchisme ou une sorte de *psalmus idioticus* ou peut-être l'un et l'autre tout ensemble". (*Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, de la Rev. Bénéd., I, n. 586).

49 "If V. with his strong antinestorian tendency had composed the *Quicunque*, he would surely have inserted the crucial test-word *theotocos* or at least have referred to the supposed nestorian duad sons" R. S. Moxon, *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Cambridge, 1915, p. LXIX.

50 Cf. G. Morin, *L'origine du Symbole d'Athanase: témoignage inédit de S. Césaire d'Arles*, en Rev. Bénéd., 44, 1932, p. 207-219.

cronológicos, que encierran un siglo en líneas generales: 440, época de composición de los *Excerpta,* y 540, término de la última actividad literaria de San Cesáreo de Arlés, habrá que limitar el tiempo de elaboración del *Quicunque.*

Ante la identidad de redacción hoy descubierta entre los *Excerpta* y el *Quicunque,* no es aventurado afirmar que la elaboración definitiva de éste se acerca más hacia la mitad del siglo V que a la época de Cesáreo de Arlés. En cuanto al autor anónimo que supo encauzar estas corrientes y fijarlas en un canon de duración perenne, todavía se halla envuelto en el misterio.

Queda por estudiar el senequismo de Martín de Braga dentro de la gran corriente española de simpatía por el filósofo de Córdoba.

Víctima del primer perseguidor del Cristianismo, con un fondo moral en su ideario que guarda numerosos contactos con el Evangelio, relacionado él en alguno de sus familiares con el mismo Apóstol de las gentes, Séneca penetró en la primera tradición cristiana rodeado de un halo de simpatía, que cristalizó en citas innumerables, en reflejas imitaciones literarias, en leyendas misteriosas entrelazadas con la predicación apostólica.

El cálamo intransigente de Tertuliano no vacila en llamarle "Seneca saepe noster" [51], y autoriza sus propios escritos con sus reminiscencias. Citas y reflejos senequistas saltan en la redacción de no pocos Padres y escritores, como Minucio Félix, Novaciano, Lactancio, San Jerónimo, Sidonio Apolinar. El Concilio de Tours, de 567, invoca, con el nombre de Séneca, una sentencia del *Liber de moribus,* florilegio que atravesó la Edad Media bajo el pabellón del filósofo estoico. La baja Edad Media nos señalaría todavía a Juan de Salisbury, y más adelante al Petrarca y los humanistas. Es curiosa la reacción adversa, aislada en el campo cristiano, del poema *Rescriptum Honorii scholastici contra epistolas Senecae,* acaso del siglo V [52].

Este mismo ambiente forjó la leyenda del Séneca cristiano que cruzó correspondencia epistolar con el mismo San Pablo. Breve epistolario (14 cartas), magro de fondo y de estilo, ejercicio escolar de alguna escuela de retórica de Roma, hacia el 380, en el cual, entre otras cosas, se exhorta puerilmente al Apóstol a que dignifique el estilo de sus Epístolas, para

51 *De anima,* 20.
52 Cf. MANITIUS, op. cit., p. 313 s.

ponerlas a tono con la elevación de su contenido [53]. La falsificación engañó al mismo San Jerónimo, el más erudito entre los Padres latinos, lo cual valió a Séneca el ser introducido "in catalogo sanctorum", en el jeronimiano *De scriptoribus ecclesiasticis* (c. 12), engaño que también halló eco en San Agustín [54].

El fundamento más positivo para esta compenetración fué, como antes indicaba, el fondo naturalmente cristiano, podemos decir, de su patrimonio moral. El filósofo de la corte de Nerón preparaba así los caminos al Cristianismo.

Sus máximas sobre el sufrimiento y la paciencia, sobre el amor a la soledad y el odio del mundo, sobre el culto a la virtud y conformidad con la voluntad divina, sintonizaron fácilmente, despertando ecos de consonancia, en los lectores cristianos. La organización del individuo en su vida privada, el plan de vida familiar, la elevada apreciación de la muerte eran otros tantos prenuncios del Evangelio. En Séneca aparece por vez primera, entre los paganos, la paridad de obligaciones entre el marido y la mujer. San Jerónimo, en una exposición sobre el matrimonio, utiliza una obra de Séneca, hoy perdida, sobre el mismo tema [55].

Los Santos Padres aceptaban, en no pocos puntos, el contenido formal de la filosofía pagana, sublimándolo en su destino y significación, con el mismo espíritu con que se consagró el Panteón de Agripa, como templo al Dios de la verdad. Ejemplo típico es de las cuatro virtudes cardinales, que son las señaladas por Platón como base de la perfección individual del hombre.

Como legado connatural entre los de su propia raza, el senequismo penetra longitudinalmente el pensamiento español, en cauce vital de vena soterraña, que imprime en sus escritores acusados rasgos de familia. Nuestros moralistas de todos los tiempos, nuestros ascetas y místicos, hasta nuestros autores de obras de pasatiempo, respiran este hálito incoercible, que todo lo invade y vivifica.

Las concepciones jurídicas de las *Partidas* y las cáusticas invectivas del prisionero de San Marcos de León; los rotundos hexámetros de la *Farsalia* y las amargas moralidades de *La vida es sueño* y del *Guzmán de Alfarache;* las lastimeras *Coplas* de Jorge Manrique, los tercetos de la *Epístola moral a*

---

53 Cf. C. W. BARLOW, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam, quae vocantur*, Austria, 1938.

54 *Epist.* 153, 14.

55 Cf. HAASE, op. cit., 3, *Fragmenta*, p. 428-434.

Fabio y el remansado dolor del *Tratado de la tribulación,* del Padre Rivadeneira; la castiza austeridad del trono—*el gran Séneca de España* llamó Montalbán a Felipe II en una de sus comedias;—y Baltasar Gracián y Diego Saavedra Fajardo y mil otros más que habría que citar, salvando todas las distancias de siglos y de géneros literarios, todos ellos rezuman senequismo viviente por sus cuatro costados.

A la cabeza de todo este cortejo, como quien inicia el estilo y da la tónica de apreciación de valores, está Martín de Braga. Lo que Séneca en la corte de Nerón, y Alonso de Cartagena en la de Juan II, eso fué el metropolitano de Braga en la corte de Miro, el rey de los suevos.

Como una propedéutica, sin duda, para una ulterior perfección netamente cristiana, Martín de Braga concibe un plan de vida de honestidad puramente natural:

> Naturali tantum humanae intellegentiae lege etiam a laicis recte honesteque viventibus

dice de sus instrucciones. Y sobre el cuadriculado platónico de las cuatro virtudes cardinales, unas veces, y otras definiendo los límites de la ira, vierte el caudal senequista de las flores más depuradas de la Estoa.

Fuera de algunas cláusulas que han dejado las huellas dactilares del cristiano, todo el contenido está dictado por el veredicto de la razón natural, borrada acaso la agudeza de algunas aristas excesivamente paganas del original.

En estos tratados no hay que buscar personalidad, si no es en el tino de la selección de sentencias del modelo y en el ajuste de las mismas a una redacción continua y homogénea. Es un trabajo de taracea; escrito propio con frases y palabras ajenas; mosaico cristiano con piedrecitas y fragmentos de otros tiempos.

Unos pocos ejemplos prácticos, más que una explicación teórica, ilustrarán cuanto vamos diciendo:

MARTIN DE BRAGA	SENECA
Cetera vitia illiciunt, ira vero ut solent flumina, procellaeque praecipitat, nullaque magis urget, sive valet superba, sive frustratur insana. Alia vitia a ratione, ira autem a sanitate discedit, nam nec repulsa in taedium agitur sui, sed ubi adversarius subtrahitur, morsus suos	Cetera vitia impellunt animos: ira praecipitat. Etiam si resistere contra affectus suos non licet, at certe, affectibus ipsis licet stare: haec non secus quam flumina procellaeque et si qua alia inrevocabilia sunt, quia non eunt, sed cadunt, vim suam magis ac magis tendit. Alia vitia a

in semetipsam convertit. Cetera vitia singulos quosque c o r r i p i u n t, ira autem interdum multos publice invadit. Nam nunquam populus universus simul fornicandi cupiditate succensus est; nec in lucrum pecuniae spem suam tota simul civitas misit; nec honoris ambitio gregatim cunctos, sed viritim singulos occupat. At vero in iram uno saepe agmine curritur cate r v a t i m [56].

ratione, hoc a sanitate disciscit; alia accessus lenes habent et incrementa fallentia; in i r a deiectus animorum est. Nulla itaque res urget magis adtonita et in vires suas prona et sive successit, superba, sive frustratur, insana. Ne repulsa quidem in taedium acta, ubi adversariorum fortuna subduxit, in se ipsa morsus suos vertit... Denique cetera singulos corripiunt, hic unus affectus est, qui interdum publice concipitur. Num q u a m populus universus feminae amore flagravit, nec in pecuniam aut lucrum tota civitas spem suam misit. Ambitio viritim singulos occupat. Impotentia non est malum publicum: saepe in iran agmine itum est [57].

El ejemplo es significativo para ver en él las propiedades del estilo de Martín de Braga antes citadas. Otros semejantes podrían aducirse del mismo género.

Esta es la obra de Martín de Braga en el sector más servilmente senequista; como él dijo: "nulla sophismatum ostensione... sed planitie purae simplicitatis".

Su redacción, que admite variaciones al dictado del argumento de los diversos escritos, ha conservado las aristas finas y precisas del corte ceñido senequista. En frase rítmica y cadenciosa, ajustada a las desinencias del *cursus velox*, va desenvolviendo un latín dúctil y plegable a la materia del contenido, retóricamente abierto a todos los refinamientos del estilo de la época, en ciertos pasajes de la *Formula vitae honestae* y en la *Epistola ad Bonifacium;* estudiadamente sencillo y *campestre* en las instrucciones catequéticas del *De correctione rusticorum.* Cortado y sentencioso, según las incisiones del modelo, salpica su lenguaje de términos eclesiásticos y poéticos sobre la austeridad de los preceptos senequistas.

La sentenciosa preceptiva, densa, rítmica, adquiere a veces en sus centelleantes contrastes una belleza lapidaria:

> Sales tui sint sine dente, ioci sine vilitate, risus sine cachino, vox sine clamore, incessus sine tumultu...

---

56 *De ira,* en FLÓREZ, op. cit., p. 407 s.
57 *De ira,* l. 3, en HAASE, 3, p. 78.

Ad iram tardus, ad misericordiam pronus; in adversis firmus, in prosperis cautus et humilis; occultator virtutum sicut alii vitiorum [58].

Abundan en sus breves escritos penetrantes análisis psicológicos, con los diagnósticos sobre afectos y pasiones que caracterizaban a la escuela estoica:

Nam his qui ad spiritualia se studia contulerunt, mox vanagloria illis de ieiunio, de vigiliis, de lectione, de solitudine eremi, de patientia, de taciturnitate blanditur. Et si statim haec prima solicitatio circumspectae mentis oculo deprehensa non fuerit, dirior illam e vestigio superbia comes adsequitur, quae illis mentiatur et sanctiores eos melioresque omnibus esse, et in summo perfectionis culmine, propria etiam virtutis stabilitate, quasi nunquam casuros stare divendit. His vero qui adhuc carnalium pasionum oblectationibus, quibus subrepunt, cum semel sibi obtinuerint domicilia mentium humanarum, tunc multiformem ex utraque fomitem pullulant vitiorum [59].

Hoc ergo hortor in primis, ut semper delectabilia illa nimis hominum blandimenta pertimeas. Non enim in hac re tanta vigilantiae industria adhibenda est, quantum in illis sermonibus repellendis, qui si rigiditatem animi quadam simulationum delectatione subnervant, qui promerendae gratiae aditus, non laborum merito, sed adsentationum rimatur acumine [60].

En el *De correctione rusticorum* se adapta maravillosamente a los alcances de los campesinos:

Tunc diabolus, vel ministri ipsius, daemones, qui de caelo deiecti sunt, videntes ignaros homines, dimisso creatore suo, per creaturas errare, coeperunt se illis in diversas formas ostendere et loqui cum eis et expetere ab eis, ut in excelsis montibus et in silvis frondosis sacrificis sibi offerrent et ipsos colere pro Deo, inponentes sibi vocabula sceleratorum hominum, qui in omnibus criminibus et sceleribus suam egerant vitam, ut alius Iovem se esse diceret, qui fuerat magus et in tantis adulteriis incestus, ut sororem suam haberet uxorem, quae dicta est Iuno, Minervam vero et Venerem, filias suas, corruperit, neptes quoque et omnem parentelam suam turpiter incestaverit. Alius autem daemon Martem se nominavit, qui fuit litigiorum et discordiae commissor. Alius deinde daemon Mercurium se appellare voluit, qui fuit omnis furti et fraudis dolosus inventor; cui homines cupidi, quasi deo lucri, in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus, acervos petrarum pro sacrificio reddunt. Alius quoque daemon Saturni sibi nomen adscripsit, qui in omni crudelitate vivens, etiam nascentes suos filios devorabat. Alius autem daemon

58 *Formula vitae honestae*, 3, en FLÓREZ, p. 388-389.
59 *Pro repellenda iactantia*, en FLÓREZ, p. 400 s.
60 *Exhortatio humilitatis*, en FLÓREZ, p. 401.

> Venerem se esse confixit, quae fuit mulier meretrix. Non solum cum innumerabilibus adulteris, sed etiam cum patre suo Iove, et cum fratre suo Marte, meretricata est. Ecce tales fuerunt illo tempore isti perditi homines, quos ignorantes rustici per adinventiones suas pessimas honorabant... [61].

Ya lo advertía el metropolitano de Braga: "Necesse me fuit cibum rusticis rustico sermone condire".

José Madoz, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

[61] *De correctione rusticorum*, 7, en Caspari, op. cit., p. 7-9

Colaboración armónica de los factores que cooperan al acto de fe

I. *Trascendencia del acto de fe*

El acto de fe, formal y plenamente consciente, es el término de la jornada, larga y difícil a veces, que ciertas almas han de recorrer para llegar a la tierra de promisión. Es la entrada en esa región de paz y de armonía en que se desenvuelve la vida del espíritu; es el reconocimiento voluntario de la divina revelación; es la sumisión a la ley superior que esa revelación manifiesta y propone; es, por decirlo en una palabra, la aceptación del orden sobrenatural que Dios, por el hecho mismo de la revelación, crea para realizar los altos planes de su amorosa Providencia.

Al pronunciar la inteligencia el "creo" que la voluntad impone, da principio en el espíritu del hombre una nueva vida interior que ha de tener amplias manifestaciones en la vida exterior, individual y colectiva. La incorporación perfecta en Cristo y la plenitud de la vida sobrenatural no viene sino con el bautismo; pero el principio de esa vida está en el acto de fe, con el cual la inteligencia contempla y mira como cosa suya todo ese mundo superior que la revelación nos descubre.

Esa trascendental influencia, que los teólogos han comprendido plenamente, nos da la razón del puesto que ocupa en la Teología el acto de fe y nos pone también de manifiesto el acierto con que los apologistas católicos centran en él su atención.

* * *

El tema que nos proponemos desarrollar es, en sí mismo, complejo, y tiene multitud de relaciones: la preparación intelectual del acto de fe, encomendada a la Apologética y a

la Teología fundamental; las disposiciones morales del que ha de creer, que son resultado de muchas causas y dependen de muy variadas circunstancias; la actividad psicológica, en ocasiones muy intensa, que reclama la creación de aquel estado interior del hombre sin el cual el acto de fe no se da en la realidad; la intervención divina, que supera el poder y las exigencias del espíritu humano[1]; el acto de fe en sí mismo, con su riquísima composición y sus múltiples ramificaciones; los efectos de la fe en el alma y su poderoso influjo en la vida entera del hombre... son cosas que hemos de conocer y hemos de tener presentes al exponer la colaboración con que, en armónico esfuerzo, contribuyen a la formación de ese acto intelectual, que llamamos fe, los diversos actores que en él próxima o remotamente intervienen.

Sin embargo, ninguna de estas cuestiones será objeto directo de nuestro estudio, aunque algunas habrán de ser resumidas en la forma indispensable para la exposición de nuestro pensamiento.

II. *Los actores del drama*

Si la vida del cristiano es un drama en acción, la elaboración del acto de fe será la primera jornada de este drama. Los actores que en esta jornada toman parte son los mismos que con su actuación contribuyen al pleno desenvolvimiento de la vida cristiana en sus diversos aspectos. Es el primero, Jesucristo, "Autor y Consumador de la fe", según la expresión de la Epístola a los Hebreos[2], el cual, con la luz de su doctrina, con el poder de sus milagros y con la fuerza de su ejemplo es guía que enseña, es camino que conduce y es caudillo que impera suave y eficazmente la labor que en esta jornada se ha de realizar. Ocupa el segundo lugar, haciendo visiblemente las veces de Jesucristo, la Iglesia y su Magisterio vivo, que mantiene en alto la antorcha encendida por el Maestro divino para que sea siempre luz, guía y camino que lleve con seguridad al conocimiento y a la observancia de cuanto El nos ha mandado[3].

Jesucristo y la Iglesia son actores permanentes, pero su acción cambia sin cesar de matices para acomodarse a las

---

1 Las disposiciones que exige el acto de fe las expone extensa y doctamente el P. PASCUAL BROCH, O. P., en un largo trabajo publicado en la Ciencia Tomista desde marzo de 1926, sobre *La preparación moral y la preparación intelectual para la fe.*

2 Hebr 12, 2.

3 Mt 28, 20.

exigencias de las almas en las circunstancias, infinitamente variadas, que la vida presenta en las incidencias, infinitamente distintas también, que ofrece la Historia. Porque la acción de Jesucristo y de la Iglesia no se ejerce en el vacío ni en un sér inerte que se deja arrastrar pasivamente a donde quieren sus conductores. Tiene esa acción su origen en la fuente de la vida sobrenatural, que es el *Autor y Consumador de la fe,* y se manifiesta con la cooperación del magisterio eclesiástico, que por eso también es vivo y actuante; pero no obra ella sola. Pone en movimiento las facultades del hombre y exige de él que tome parte activa y directa en la realización de la obra magnífica a que los trabajos de Jesucristo y de la Iglesia se enderezan. Siguiendo el simil indicado poco ha, podríamos decir que el alma humana es el escenario dentro del cual se desarrolla el drama de la vida cristiana bajo la acción de Jesucristo y de la Iglesia; pero con una particularidad, y es que ese escenario es, a su vez, activo y puede modificar y dar direcciones distintas al trabajo de los actores principales. Efectivamente, el alma con su inteligencia, su voluntad y sus fuerzas afectivas entra también en escena. Su actividad es múltiple y llega a ser, en ocasiones, tan intensa que orienta y determina la marcha de la acción. En las facultades del alma humana está precisamente una de las raíces de la variedad casi infinita que ofrece la historia de las conversiones. Advierte con razón el P. Mainage [4] que las conversiones arrancan todas del mismo punto de partida, que es la incredulidad; y van a parar al mismo término, que es la aceptación de la verdad revelada por el acto de fe, pero difieren en su proceso histórico, que varía casi en todos los casos. Y estas diferencias, que caracterizan las conversiones, radican en la manera diversa como actúan las facultades humanas en su marcha ascendente hacia la fe.

No es, sin embargo, el alma sola la causa de esa variedad. El individuo que realiza el acto de fe no se halla en las soledades de un mundo ideal y teórico, sino que desarrolla su actividad en la vida que los hombres comúnmente viven y en la realidad a que la vida está sujeta con sus circunstancias favorables y desfavorables, con su cultura o su ignorancia, con su progreso o su barbarie, con su riqueza o su escasez, con su tranquilidad o sus tentaciones, con su austeridad o sus frivolidades, con su trabajo o su ociosidad... Esta realidad, extraordinariamente compleja, es la que constituye el ambiente dentro del cual se prepara, se forma y viene a la existencia el

---

4 TH. MAINAGE, *La Psicologie de la Conversion* (París, 1915), p. 14s.

acto de fe que decisivamente ha de orientar la vida hacia su último fin.

La riquísima variedad que el Creador ha puesto en las almas humanas y las múltiples influencias que a las almas llegan de las diferentes circunstancias familiares, sociales, políticas, culturales, religiosas..., colocan al apóstol y al apologista práctico en condiciones enteramente peculiares, distintas, casi siempre, de aquellas en que trabaja el teólogo y el apologista teórico. El que hace labor de Teología y de Apologética general puede prescindir, y deberá de ordinario prescindir, de lo accidental y de lo transitorio, de lo local y de lo personal, de todo aquello, en una palabra, que matiza los hombres y las situaciones de la vida, para poner su atención entera en los principios fundamentales, en los hechos ya consumados, en las consecuencias especulativas y en los criterios y normas básicas que forman el cuerpo de doctrina sólida y bien trabada para la tranquilidad y seguridad de la inteligencia más exigente. Para esto le bastará una doctrina filosófica sólidamente establecida, un estudio teórico de la revelación y de sus criterios, un conocimiento serio del Magisterio de Jesucristo y de las pruebas con que se demuestra su misión divina, y una demostración de la fundación de la Iglesia y de las prerrogativas que la constituyen en lugarteniente de Jesucristo con su poder de jurisdicción y con su magisterio infalible.

Al apologista práctico, al apóstol que ha de hacer labor de proselitismo le hace falta algo más. Deberá conocer las doctrinas y los recursos de la Apologética general, pero ese conocimiento será estéril si, además, no sabe conocer a los hombres y apreciar las circunstancias en que viven y no posee el arte de llegar a los secretos recónditos de las almas donde, en último término, se prepara y adquiere realidad el acto de fe. Tienen lindes comunes, pero son campos diferentes los que cultivan el apologista teórico y el apologista práctico, y rara vez se encuentran fundidas las cualidades que en uno y otro campo se requieren.

III. *El factor apologético*

La fe es para todo hombre un hecho corriente, sencillo, necesario. Todos descansamos en la fe. Ni la vida familiar, ni la vida social, ni la vida científica serían posibles si nos resistiésemos a dar crédito al testimonio de aquellas personas que nos rodean. Esta realidad es tan evidente que cualquier

conato de demostración resultaría ridículo. Así es en el orden natural.

El orden sobrenatural va más allá. Todo él se apoya sobre la fe. Comienza con la fe, progresa con la fe, se perfecciona con la fe y para subsistir tiene necesidad absoluta de la fe, mientras duran las condiciones de la vida mortal en el plan establecido por la divina Providencia. Y esta fe consiste en *admitir y afirmar como cierto aquello que Dios se ha dignado revelar a los hombres.* Para que tal afirmación sea razonable y psicológicamente posible es preciso conocer y demostrar que Dios existe; que Dios, en su Sabiduría, tiene cosas que manifestar a los hombres; que Dios necesariamente es infalible y veraz; que este Dios, sabio, infalible y veraz, puede comunicarse con sus criaturas racionales y posee recursos ciertos para sellar inconfundiblemente su palabra. A estos conocimientos de carácter filosófico ha de unirse otro de carácter histórico, el cual certifica que Dios, efectivamente, se ha dignado hablar a los hombres y manifestarles ciertas verdades de una manera sobrenatural que excede todas las fuerzas y exigencias de la razón humana. Es decir, que existe en la realidad histórica el hecho de la revelación divina. Cuando la inteligencia posea todos estos conocimientos es cuando puede con seguridad formar el siguiente juicio: *tal verdad o tal serie de verdades, que se presentan como reveladas por Dios, son creíbles y pueden admitirse y afirmarse con certeza.* Esto es lo que se llama juicio de credibilidad, al cual no se llega científicamente sin recorrer un camino que es en sí largo y penoso, aunque muchas almas lo anden de un extremo a otro con rapidez y sin aparente esfuerzo. Todos aquellos recursos que abren al alma este camino y le ayudan a recorrerle con seguridad y firmeza, constituyen lo que llamamos factor apologético.

Y estos recursos, ¿cuáles son? En el orden abstracto y científico es corto su número y están ya perfectamente determinados: la Filosofía, que establece los principios fundamentales; la Crítica textual, que estudia los documentos donde se narra el hecho de la revelación y fija su autenticidad y su valor; la investigación histórica, que analiza esos documentos y determina su contenido exacto, y, por decirlo con un término técnico, la Teología fundamental, que nos da ordenados en cuerpo de doctrina los resultados definitivos de la Filosofía, de la Crítica textual y de la investigación histórica

y nos lleva al establecimiento científico del juicio de credibilidad. Este estudio es el que constituye la Apologética general y el que, científicamente hablando, debe bastar para que pueda producirse el acto de fe. Los apologistas cristianos, desde San Justino y Tertuliano hasta nuestros días, lo han entendido así. El Concilio Vaticano, en la sesión III [5], enseñó con su autoridad suprema que el hecho de la revelación puede y debe demostrarse. Y una vez conocida esta demostración, la luz de la razón exige que se rinda a Dios el homenaje de la fe, admitiendo sin vacilaciones cuantas verdades nos proponga. Este es, digámoslo así, el proceso científico. En la realidad de la vida no siempre bastan esos elementos ni siempre es accesible ese camino. Y es que el acto de fe no suele ser producto de la ciencia apologética abstracta, aunque esta ciencia sea de un valor inapreciable y deba tenerla ante los ojos quien trata de llevar a los hombres a vivir la vida de la fe en Cristo. Dios quiere con frecuencia alcanzar ese fin por otros caminos que su Providencia amorosamente abre delante de ellos, según expondremos más adelante.

IV. *El factor psicológico*

El apologista científico prepara la solución al problema de la fe con los preámbulos históricos, con el análisis de la crítica, con el estudio histórico de las fuentes. El teólogo positivo, guiado por la luz de la revelación que ofrecen los libros inspirados y los monumentos de la Tradición, demuestra la necesidad de la fe, estudia su naturaleza y sus causas y analiza sus propiedades esenciales. El teólogo escolástico pretende penetrar más hondo en la misma fe, y para ello toma el acto sobrenatural, que por la Teología positiva conoce, y, utilizando los datos de la revelación y los resortes de la Filosofía, trata de ahondar en su misma esencia y se esfuerza por conocer sus componentes teológicos, psicológicos y lógicos. ¡Qué maravilla de sutileza, de penetración, de armonías científicas las que nos ofrecen los grandes teólogos en los estudios con que exponen lo que llaman *análisis de la fe* y tratan de desentrañar los misterios que encierra este primer paso de la vida sobrenatural!

El apologista práctico se propone otro fin y se mueve, por tanto, en campo un poco diferente. Aspira a la producción del acto de fe más que a su íntimo conocimiento y busca los me-

---

[5] Conc. Vaticano, Ses. III, c. 3, can. 3-4 (D. 1790, 1812-1813).

dios adecuados para ese fin. El apologista científico y el teólogo hacen su labor en las bibliotecas, en los archivos, en los monumentos de la Tradición... Trabajan sobre ideas generales y sobre documentos que reflejan los hechos y la vida que fué, pero que son ya seres ajenos a toda evolución. Ni las ideas que nos describen a Dios y sus atributos, ni los discursos de Jesucristo, ni los milagros con que probó su misión, ni los códices en que todo eso se nos cuenta, pueden ser otra cosa de lo que son hace muchos siglos. Podrán ser mejor conocidos, pero no ofrecen hoy objetos de conocimiento que no ofrecieran ya en tiempos lejanos de nosotros. La Apología científica y la Teología pueden progresar, como todas las ciencias que el hombre cultiva, porque puede avanzar en la investigación y considerar nuevos aspectos del objeto que estudia; pero ese objeto se encuentra ya íntegramente en la realidad divina y en las revelaciones que nos transmiten la Escritura y la Tradición cristiana.

Muy diversa es la suerte de la apologética práctica y del apostolado con las almas. Aquí las novedades pueden ser y son de hecho continuas. El apologista práctico debe ir armado de la Apologética general y de la Teología, pero su campo de acción son las almas mismas que viven, que actúan, que están bajo la influencia permanente de mil agentes que se presentan en su ambiente. Las almas viven y la vida es movimiento que lleva consigo cambios y modificaciones continuas, impuestas por la vida misma y por las circunstancias en que se desenvuelve.

De aquí es que el apologista práctico no puede trabajar solo; necesita la cooperación de aquellos con quienes ejerce su apostolado, que han de aportar una actividad compleja y muy variada. Esta actividad, desarrollada por las almas para la producción del acto de fe, es lo que llamamos factor psicológico. Y su acción es tan capital que de ella depende realmente el resultado definitivo. El factor apologético apenas tiene que hacer otra cosa que despertarla, promoverla y dirigirla para que el proceso progresivo sea el fruto sazonado de la cooperación armónica de cuantos factores contribuyen a la preparación del acto de fe.

Este factor psicológico encierra gran complejidad y cada día parece complicarse y dificultarse más su conocimiento. Se multiplican las experiencias de laboratorio, las observaciones clínicas, los estudios de los neurólogos sobre la psiconeurosis, etc., etc. Todas las leyes del funcionamiento psicológico se hallan sometidas a perenne revisión. Datos experimentales, hipótesis, teorías siempre nuevas. Diríase, al examinar

estos materiales, que todo es provisional... Nosotros no entraremos en ese terreno. Nos atendremos a la estructura clásica con sus líneas generales, que de algún modo todos admiten y reconocen. Por lo mismo pueden considerarse esas líneas generales como definitivamente trazadas. Los investigadores quieren ir siempre más allá; desdeñan con frecuencia lo que saben y hasta lo que ellos mismos han averiguado, y que ya les parece vulgar. Es este un rasgo muy corriente en la psicología del investigador[6].

V. *Etapas de la actividad psicológica*

El capítulo más interesante en la historia de las conversiones es sin duda aquel en que se nos cuenta el proceso psicológico. Pero frecuentemente este capítulo falta o es tan breve que apenas ofrece pasto a nuestra curiosidad y materia a nuestro estudio. Poseemos, sin embargo, datos suficientes para determinar y describir los pasos principales de ese proceso con rasgos que, generalmente hablando, nos permitan formar idea aproximada de él.

Primera etapa: *La conquista de la simpatía.*—Se necesita, ante todo, crear una disposición interior en la cual sea posible echar los cimientos o colocar, al menos, los sillares sobre los cuales ha de descansar primero la fe y después la vida cristiana entera. Los teólogos, muy particularmente Suárez, exigen lo que llaman el *intellectus bene dispositus*. Con esta expresión no quieren significar un ingenio flojo y contentadizo, dispuesto a recibir sin réplica todo lo que le proponga cualquier persona de autoridad. Nada menos que eso. El *intellectus bene dispositus* significa un espíritu sereno, libre de prejuicios, deseoso de hallar la verdad, preparado para juzgar las cosas en su propio terreno y para apreciar los argumentos en su verdadero valor y concederles toda su fuerza. Es la primera victoria del apologista que, a la vez, quiere ser apóstol[7]. Pero ¡cuántas batallas se han de dar para alcanzar esa

---

6 TH. MAINAGE, o. c. p. 18-21.

7 No queremos con esto decir que la inteligencia pueda con solas sus fuerzas naturales disponerse de una manera positiva para la fe sobrenatural. Esta disposición positiva es obra preferentemente de la gracia; pero cabe siempre una preparación que podemos llamar negativa y consiste en quitar los obstáculos que cierran la puerta a la intervención divina. En esta *preparación negativa* tiene también su parte la obra de la gracia, como largamente enseña la Teología, pero nosotros no entramos ahora en ese aspecto de la cuestión; nos limitamos a exponer la labor del apologista. Véase BERAZA, *De Gratia Christi*, n. 377-386.

victoria y cuánta actividad interna suele costar al espíritu que la procura! Porque a esa disposición se oponen los errores y los prejuicios, que detienen fuertemente la atención; se oponen los intereses, vinculados tal vez a la profesión de los errores y prejuicios; se oponen los hábitos contraídos por la educación y reforzados por el ambiente en que se vive o se ha vivido; se oponen las pasiones del odio, del orgullo, de la codicia..., a que es preciso sobreponerse para abrazar la verdad. ¡Qué combates tan duros los que se riñen en las almas para superar estos obstáculos que pretenden impedir el vuelo hacia la fe!

No es la inteligencia sola la que logra esa victoria y crea esa disposición. Con la inteligencia lucha la parte afectiva y sentimental, y lucha en ocasiones con más eficacia. Afectos y sentimientos que se revelan vehementes, unas veces en contra y otras en favor de la disposición que vamos buscando. Es aquí una tempestad de odios o de desprecios contra Jesucristo, contra la Iglesia, contra la fe, contra el Sacerdocio, contra tales o cuales prácticas cristianas... Son allí terribles oleajes de depresión y abatimiento que azotan el corazón y pretenden hundirlo definitivamente. Son otra vez temores que presentan al alma con increíble fuerza, pérdidas de honores, de intereses, de amigos, de afectos... En otras ocasiones vienen favorables los vientos: es la suavidad y la paz interior del espíritu; es un dulce anhelo por participar en los tesoros de la Iglesia; es el gusto anticipado de las consolaciones con que Dios atrae las almas; es la confianza de alcanzar los bienes superiores que la fe promete; es la seguridad de hallar en la Iglesia una acogida maternal y en Jesucristo un Padre, que lo ha dado todo y que quiere darse a sí mismo.

No es la parte afectiva la menos importante para crear la buena disposición del ánimo. Son muchas las conversiones cuyo primer paso lo ha dado el corazón. Baste, por no citar otros hechos, recordar el de D. Antonio García Morente. El mismo confesó, en una conversación confidencial, que su vuelta a la fe católica no tenía origen intelectual, sino que había comenzado por vía sentimental y tenía sus principios en la exigencia del corazón. La rectificación de las ideas vino más tarde. Es viejo el apostolado que para ganar las almas empieza por el corazón. El beato Pedro Fabro, primer compañero de S. Ignacio de Loyola y gran apóstol entre los protestantes de aquellos primeros tiempos de la apostasía, da estos consejos a los que quieren trabajar para retener en la fe a los que están en peligro de perderla o para volver al seno de la Iglesia a los que ya la han abandonado:

"El que en tiempos como éstos desea ayudar a los herejes, debe fomentar un gran afecto hacia ellos y mostrarlo en la obra, alejando del ánimo todas aquellas imaginaciones siniestras que disminuyen su estima, la cual es necesaria para ganar sus ánimos y voluntades, de manera que ellos en retorno nos amen y tengan buena opinión de nosotros. Lo cual se podrá conseguir fácilmente hablándoles amablemente y tratando con ellos en las conversaciones familiares sólo de aquellas cosas en que convenimos, y esquivando toda contienda, en la cual siempre una parte intenta estar sobre la otra y le muestra menosprecio" [8].

Tienen también aquí aplicación aquellas normas de profunda penetración psicológica con que S. Ignacio, en sus *Reglas para conocer los espíritus* [9] describe lo que pasa en el alma. San Ignacio se refiere al orden ascético y habla de los hombres que dejan su vida de pecado para entrar en los campos donde florece, primero la penitencia y la contrición, para producir después los frutos de las virtudes; pero su pensamiento puede ilustrar igualmente el orden apologético en el cual se trata de arrancar las almas del desierto de la incredulidad para trasladarlas a las fértiles praderas del Evangelio y de la vida cristiana. El autor del libro de los *Ejercicios Espirituales* hace intervenir otros actores que tienen su papel en la transformación que los Ejercicios buscan y que tampoco están ausentes en el drama de la venida o de la vuelta a la fe. Y esta intervención de los nuevos actores demanda una actividad psicológica del que desea abrazar la fe. Habla San Ignacio de mociones que se refieren preferentemente a la parte afectiva y sentimental, pero es claro que van precedidas, acompañadas y seguidas de pensamientos e imaginaciones que en parte dan ocasión a los sentimientos y afectos del corazón y en parte son engendrados y fomentados por ellos. Luz magnífica y potente la que derrama el libro de los Ejercicios para comprender la compleja situación del que camina hacia la fe y para guiarle en sus difíciles jornadas. Y no olvidemos que S. Ignacio, antes de llegar a la exposición de esas reglas, ha procurado orientar al alma llenándola de profundos pensamientos, despertando en ella deseos ardientes del último fin y preparándola para que forme decisiones y propósitos inquebrantables de dirigirse por el camino más seguro a la consecución de ese fin. Esos profundos y sublimes pensamientos, esos deseos ardientes y esos propósitos sólidamente establecidos son la base fundamental que S. Ignacio

---

8 C. TESTORE, S. I., *Santos y Beatos de la Compañía de Jesús*, versión española, p. 30.

9 *Ejercicios Espirituales*, n. 314-315.

exige para que el ejercitante pueda triunfar en su intento y lograr el fin de los Ejercicios, que es una buena y acertada elección. Por semejante manera podemos decir que el deseo de hallar y abrazar la verdad y el propósito de hacer cuanto esté en su mano y Dios le exija para obedecerle a El y salvar su alma es la disposición adecuada para que el acto formal de fe sea viable y la voluntad pueda imponerle. Podríamos decir que esa disposición de ánimo es el blanco de la Apologética, cuando ésta no se contenta con principios doctrinales, sino que aspira a que esos principios sean algo vivo y eficiente para llevar prácticamente las almas a Jesucristo.

VI. *Segunda etapa: El juicio de credibilidad*

El juicio de credibilidad, en sí mismo considerado, es un acto especulativo de la inteligencia con el cual juzgamos y afirmamos que una verdad o una serie de verdades han sido de hecho reveladas por Dios, y son, por lo mismo, dignas de fe y pueden ser creídas con fe divina. Si se demuestra que esta verdad, o cuerpo de verdades, no sólo han sido reveladas por Dios, sino que además Dios manda que yo las crea, deberé juzgar que tengo obligación de admitirlas. Este es el juicio de "credentidad" (*iudicium credentitatis*). La revelación divina hace dignas de fe las verdades reveladas; la voluntad de Dios Creador y Señor, que manda creerlas, las hace moralmente obligatorias y engendra el deber de creerlas.

No suelen los apologistas insistir en este segundo juicio de credentidad porque, una vez probada la bondad que Dios muestra al hombre haciéndose su maestro, es clara la obligación que el hombre tiene de admitir con gratitud lo que el Maestro divino le enseñe. La atención de la Apologética científica se dirige casi exclusivamente a demostrar el juicio de credibilidad. Juicio de credibilidad que, en una u otra forma, es, comúnmente hablando, condición necesaria para que exista el acto de fe. No vamos a demostrarlo aquí. Nos sería preciso para ello andar el largo camino que recorre la Teología fundamental, y ahora no queremos hacer Teología fundamental, sino examinar la actividad psicológica en armonía con la demostración apologética [10].

---

10 Puede consultarse A. Gardeil, *Dict. de Theol. Cathol.* III, col. 2201-2310; B. Beraza, *De Virtutibus Infusis*, n. 361s.; 576s.

Necesita el que ha de creer formar en su espíritu el juicio de credibilidad: esto es, ha de estar convencido de que es palabra de Dios la verdad que va a creer. Este convencimiento tiene como cualidades precisas la certeza y la claridad. Certeza que destierre la duda, la zozobra, el temor de poder engañarse en cosa de tanta trascendencia. Claridad que le ilumine interiormente para ver que el acto de fe es razonable, es justo, es conveniente, es un homenaje debido a la autoridad divina y es, juntamente, un paso que honra su inteligencia y su naturaleza entera. Nadie, en condiciones normales, puede razonablemente hacer un acto de fe sin poseer esa certeza y esa claridad; pero ya se comprende que la certeza y la claridad de que hablamos no es igual, ni puede ser igual en todos los hombres: basta que se acomode a lo que el espíritu de cada uno exige y reclama. El acto de fe se hace bajo el imperio de la voluntad, y la voluntad no exige siempre y en todos los mismos motivos para determinarse a mandar.

El alma de un niño, al hacer su primera comunión, podemos afirmar que posee las condiciones necesarias al acto de fe. Pero ¡con qué facilidad el niño cree cuando sus maestros o sus padres o su confesor le piden que haga un acto de fe! Esta petición da a su espíritu, inocente e ingenuo, plena seguridad de que puede creer y sin discusión quiere hacer y hace el acto de fe. Con análoga facilidad profesa su fe el sencillo campesino que oye la predicación de un misionero o de su párroco. Esta es la llamada *fe del carbonero*. Exige certeza, pero una certeza que le tranquilice y *le dé a él* seguridad de la verdad, aunque los motivos en que inmediatamente se funda fueran insuficientes para una persona más instruída. Basta lo que los filósofos y los apologistas llaman *certeza relativa*, con tal que sea verdadera certeza y una la inteligencia con la verdad objetiva.

¡Qué exigencias tan diferentes las de un filósofo que ha vivido en la incredulidad o ha sido atormentado por la duda y las de un hereje que se ha educado en un centro heterodoxo y ha vivido largos años profesando errores o prejuicios contra la Iglesia Católica! El juicio de credibilidad reclama entonces motivos absolutamente valederos que se impongan por su evidente verdad a la inteligencia más exigente. ¿Y qué diremos del acto de fe de un gran teólogo como San Pablo, San Agustín, Santo Tomás, Escoto, Suárez..., cuando *reflejamente* se propusieran pesar los motivos en que descansa su

fe? ¿Cuál sería para ellos la certeza del juicio de credibilidad? [11].

Más arriba que todas estas certezas habrá de colocarse la que exige el acto de fe en el momento supremo del martirio, cuando el hombre se encuentra en la alternativa de renunciar a su fe o de perder la vida. Podemos y debemos suponer que en el acto heroico del martirio actúa de modo extraordinario la gracia, o sea el factor teológico de que después hemos de hablar: la gracia ilumina la inteligencia y enciende la caridad que sostiene al mártir y le impulsa a perderlo todo por ganar a Cristo [12]. Pero si en aquel trance supremo se propusiera razonar y fundamentar su fe, sin duda reclamaría motivos supremos, presentados con tal fuerza y evidencia que eliminasen cualquier duda y diesen quietud plena al espíritu. Y eso no porque la mayor o menor adhesión del acto de fe dependa de los motivos de credibilidad, sino porque la *voluntad, en ese caso, reclamaría,* las más poderosas razones para imperar tal acto.

¿Y cómo se produce en el alma esa claridad, esa certeza, esa plenitud de convicción que moralmente la fuerza a pronunciar el juicio de credibilidad? ¿Bastan para ello las pruebas de carácter filosófico, crítico e histórico? ¿Es suficiente el trabajo del apologista que procura llevar la luz a la inteligencia? Muchos teólogos, para responder a esta cuestión, distinguen dos clases de evidencia en el juicio de credibilidad. Una evidencia especulativa, serena, fría, nacida de las pruebas que se ofrecen en un plan puramente intelectual, y conducen a una conclusión científica. El Concilio Vaticano enseña que esta evidencia puede darse en la demostración del hecho de la revelación. Los argumentos que ella ofrece prueban con certeza, para toda inteligencia libre de prejuicios, la realidad de la divina revelación. Este es un hecho que puede demostrarse como cualquier otro antiguo o moderno. El hombre puede llegar a convencerse de ello con la evidencia que se requiere para admitir las verdades de orden histórico. Están, por tanto, en desacuerdo con la razón y con las enseñanzas del Vaticano los que niegan o ponen en duda esta demostrabilidad

---

11 Los teólogos, como todos los demás fieles cristianos, hacen normalmente sus actos de fe sin detenerse a analizar los motivos en que ella descansa; pero, si alguna vez se proponen analizar la fuerza de esos motivos, claro es que exigirán argumentos diferentes de los que bastan para convencer a un niño o a un campesino. Y ésta es la hipótesis que se supone en el texto. Véase S. ARENT, *Dict. de Teñol. Cathol.*, VI, col. 349s.

12 Phil 3, 9.

del hecho de la revelación y esta capacidad del entendimiento humano [13].

Pero existe también para esos teólogos otra clase de evidencia que pudiéramos llamar práctica. Nace, naturalmente, de la luz que ilumina la razón, pero no tiene la frialdad de la pura razón especulativa. Es una evidencia que invita a la acción y suavemente inclina al acto de fe que el juicio de credibilidad, de suyo, reclama. Es la evidencia del que no solamente ve que puede y debe creer, sino que además siente atractivo hacia la fe. No sólo ve que Dios ha hablado al hombre y lo ve con claridad, sino que juntamente percibe la palabra divina como algo amable y conveniente, hacia lo cual experimenta una suave inclinación que facilita el acto de fe. En estas circunstancias toda dificultad desaparece y el alma cree y hace el acto de fe como quien ejecuta la acción más natural. ¡Qué pocas veces lleva a la fe un juicio de credibilidad puramente científico, especulativo y frío! Sin duda es posible con ese juicio el acto de fe; pero de ordinario se quedará en sola posibilidad, si a la evidencia especulativa no se agrega esa otra evidencia que se declara con dificultad, pero que reconocen en lo íntimo de su alma los que experimentan la suavidad de rendir a Dios con la fe el homenaje de su inteligencia y de su espíritu todo entero. El trato con hombres que carecen del don de la fe obliga en ocasiones a presenciar escenas de profunda amargura que ellos hacen sentir con palabras tan lacónicas como éstas: *No se esfuerce, padre; veo esas razones, pero no puedo creer.*

¡Pruebas evidentes de que para el acto de fe se requiere, ¿qué duda cabe?, un juicio de credibilidad claro, cierto, convincente; pero se requiere también algo más, que no puede dar la Apologética puramente científica! Y ese *algo* es la *ilustración,* que acaba de llevar la convicción al entendimiento, y la *inspiración,* que mueve la voluntad para que impere el acto de fe. De ahí procede la última fuerza que da eficacia y armonía a toda la actividad psicológica desarrollada como preparación para el acto de fe [14].

VII. *Tercera etapa: el imperio de la voluntad*

Llega en la actividad psicológica el momento decisivo. La fe es un homenaje que el hombre rinde a la Sabiduría y a la

---

13 Conc. Vaticano, *Ses.* III, c. 3; D 1790; 1812-1813.
14 B. Beraza, *De Gratia Christi,* n. 49, 190-207.

veracidad divinas. Tiene que ser, pues, el acto de fe un acto plenamente humano. Y no lo sería si fuese inconsciente o forzado. Al creer debe saber lo que hace y debe hacerlo con entera libertad. Cree porque juzga que debe creer y quiere creer; acepta las verdades reveladas porque libremente las quiere aceptar.

Esta libertad de la fe da la plenitud a la actividad interna que el espíritu desarrolla cuando cree. El acto de fe, en sí mismo, brota de la inteligencia, la cual afirma la verdad que se le propone y la afirma, no libremente, sino forzada por la evidencia inmediata de la verdad o por otra facultad que le impone esa afirmación. La facultad cognoscitiva no es, por sí misma, formal e inmediatamente libre. La afirmación del acto de fe viene impuesta por el imperio de la voluntad que manda creer. Para entender mejor la libertad de la fe no estará de más recordar que los teólogos distinguen dos clases de fe: *fe de autoridad y fe científica.* En la fe científica el acto viene impuesto *ordinariamente* por la fuerza de los argumentos. En la fe de autoridad, cuando se cree por el testimonio de una persona que sabe lo que dice y quiere decir la verdad, el acto de fe requiere *comúnmente* un imperio de la voluntad que lo manda e impone. Y es bien sabido en Teología que la fe cristiana es fe de autoridad porque con ella creemos por la autoridad de Dios que revela. Y esta fe exige el imperio de la voluntad porque no suele ser el hecho de la revelación ni la autoridad divina tan evidente que fuerce al asentimiento [15].

Dejemos a los teólogos el cuidado de explicar con todos sus matices la libertad del acto de fe y el trabajo de investigar las raíces de donde brota. Bástenos ahora saber que esa libertad existe y dejar sentado que no es propiamente una nueva actividad, sino una modalidad de la actividad que la voluntad humana ejerce. Ya hemos indicado que la libertad no afecta *intrínsecamente* al mismo acto de fe que procede del entendimiento. Cuando se afirma que el acto de fe es *inmediatamente libre* no se quiere decir que sea *formalmente* o *intrínsecamente libre,* sino que la voluntad impera el mismo acto de fe y no solamente otros actos previos que le preparan. La libertad está *formalmente* en el acto de la voluntad que debe preceder, si queremos tener un acto de fe sobrenatural, cual lo exige la vida cristiana [16].

---

15 S. ARENT, *Dict. de Theol. Cathol.*, VI, col. 237s.; J.-V. BAINVEL, *La Foi et l'Acte de Foi*, París, 1921, Première Partie Chap. III.

16 SUÁREZ, *De Fide Theologica*, D. VI, sect. VI; J. A. DE ALDAMA, *Sacrae Theologiae Summa*, III, p. 660-666.

Ese imperio de la voluntad libre que impone la aceptación de la verdad revelada plantea otro problema que nos toca a nosotros resolver ahora para abarcar más plenamente la actividad psicológica que el acto de fe reclama.

Hemos dicho que la demostración apologética lleva científicamente a la certeza del juicio de credibilidad. Si este juicio es cierto, al menos con certeza moral, podrá la inteligencia, bajo el imperio de la voluntad, aceptar con un acto de fe las verdades reveladas por Dios. En el orden natural podríamos afirmar esas verdades como afirmamos la existencia de personajes o acontecimientos cuya realidad se demuestra con argumentos históricos. Esta sería la llamada *fe científica.*

Por otra parte, hemos oído la confesión de ciertos incrédulos, que ven la fuerza de los argumentos demostrativos de la revelación cristiana y se lamentan de que no pueden creer. Este doble hecho nos crea el siguiente problema: ¿está en poder del libre albedrío el imponer a la inteligencia un acto de fe formal, una vez establecido y probado el juicio de credibilidad? La respuesta a esta pregunta no es tan fácil. Antes de dar esa respuesta volvemos a preguntar: ¿son plenamente sinceras y conscientes las confesiones de aquellos incrédulos que, en ciertos momentos, afirman no poder creer, aun después de ver demostrado el juicio de credibilidad? Y si esta imposibilidad existe, ¿de dónde procede? ¿Es por incapacidad de la voluntad, que no puede imponerse al entendimiento, o es por falta de algún requisito que la inteligencia necesita para creer? La respuesta concreta habría de estudiarse en cada caso particular, analizando las circunstancias en que se encuentra la persona. Este estudio nos haría, tal vez, advertir la ausencia de una demostración acomodada a su capacidad intelectual o a su preparación cultural o simplemente a las exigencias momentáneas del espíritu. Quizá falta una consideración serena de los motivos; quizá existe una nube de pasión que impide verlos en toda su fuerza; acaso una indecisión de la voluntad que no impone el acto de fe por temor a las consecuencias; acaso un respeto humano que detiene el trabajo interior de la inteligencia necesario para saltar los obstáculos que a la fe se oponen.

Radical impotencia en el entendimiento para creer y en la voluntad para imponer el acto de fe en las circunstancias descritas no puede admitirse. El creer será difícil, pero es posible para una voluntad que busca noblemente la verdad y ha conocido el hecho de la revelación. Es posible en el orden natural y lo es también en el orden sobrenatural y cristiano. Está dentro de las facultades humanas el acto de fe

por sí mismo y se ofrece al alma el auxilio sobrenatural de la gracia para que ese acto tenga todo el valor de la fe cristiana. Tiene aquí plena aplicación aquel axioma teológico: *facienti quod est in se, Deus no denegat gratiam.* La curación del lunático, tal como la cuenta S. Marcos, derrama mucha luz sobre este problema. Considérese este rapidísimo diálogo entre Jesús y el padre del muchacho:

—*¿Cuánto tiempo hace que le acontece esto?*—pregunta Jesús.

—*Desde la infancia*—responde su padre—; *pero si algo puedes, compadécete de nosotros y ven en nuestra ayuda.*

—*Cuanto al poder* (τό εἰ δύνῃ)—replica Jesús—, *todo es posible al que cree.*

Y al punto el padre del niño, gritando, exclamó: creo, ven en auxilio de mi poca fe [17].

La palabra *fe* implica en este caso, como en otros muchos, la confianza del ánimo, pero significa, sin duda, preferentemente la fe intelectual que reconoce el poder de Jesús. Y Jesús da a entender con toda claridad que esta fe está al alcance de aquel pobre padre y de todos los que han oído su doctrina y han contemplado sus milagros. Porque aquellas gentes podían creer y no creían, lanzó Jesús, cuando le presentaron al muchacho, aquella terrible exclamación: *¡Oh raza incrédula! ¿Hasta cuándo habré de estar con vosotros?*

VIII. *El Factor teológico*

La fe es un hecho divino preparado por la gracia y realizado bajo la influencia inmediata de la gracia, que actúa en armonía con las necesidades y exigencias de la actividad psicológica y que a veces orienta y modifica esa misma actividad psicológica. La primera gracia, que es, a la vez, fundamento de todas las demás, hemos de reconocerla en el hecho mismo de la revelación. Graciosamente se digna Dios venir en auxilio de la ignorancia humana con la luz de la enseñanza que por sí mismo comunica. Luz que la divina Sabiduría acomoda a la necesidad y también a la capacidad de la inteligencia del hombre.

---

17 Mc 9, 14-29. El sentido de los versículos 22-23 parece más claro en el original griego que en la Vulgata. Esta traduce las palabras griegas τό εἰ δύνῃ por "si potes credere". El verbo "credere" no tiene correspondencia en el griego. Jesucristo recoge sencillamente la frase de su interlocutor, que le dice: "si puedes". Y Jesús replica: *Por lo que hace al poder* τό εἰ δύνῃ *todo es posible al que tiene fe.*

Esta enseñanza, gracia universal para el género humano, va seguida de otras gracias particulares, que aplican a cada alma lo que la revelación generosamente brinda a todos. Y aquí entran en acción los planes, a veces complicados y frecuentemente sencillos, con que la Providencia pone la fe en las almas. A los que Dios llama con eficacia suele tenerles preparado un instrumento que desempeña maravillosamente su papel. Es un libro encontrado al acaso que propone llanamente la verdad y despierta pensamientos y afectos insospechados; es un sermón o una serie de sermones, oídos tal vez sin gana, que invitan a la reflexión; es un sacerdote o es un amigo que en el momento señalado por Dios tiene una conversación o profiere una simple frase que es para el alma la luz venida de lo alto para abrirle horizontes antes cerrados para ella; es una tribulación o un desengaño que presenta descarnada la vanidad e inconsistencia de todo lo humano e invita a buscar más altos y permanentes bienes; es, en ocasiones, un acontecimiento pequeño e intrascendente en sí mismo, pero que en las circunstancias por que atraviesa el alma, posee el poder de despertar con fuerza su atención y llamarla a considerar profundamente algunas verdades del Evangelio... ¿Quién puede contar esos instrumentos providenciales y quién es capaz de determinar las maneras con que hablan a las almas y responden a sus preguntas expresas o tácitas y las disponen para la transformación que el acto de fe en parte supone y, en parte también, prepara?

¡Cuántos ejemplos de estos instrumentos providenciales nos presenta la historia de las conversiones en todas las épocas del Cristianismo, desde S. Pablo, S. Justino y S. Agustín hasta los hechos que, con profusión, divulga y comenta la literatura contemporánea! [18].

La luz que Dios por esos medios comunica a las almas es, a veces, tan poderosa que realiza por sí misma la labor de la ciencia apologética y arranca, si es lícito hablar así, el juicio de credibilidad y hasta mueve la voluntad para que imponga el acto de fe. Todos estos efectos produjo de una manera eminente el llamamiento que oyó S. Pablo en el camino de Damasco. No es, sin embargo, corriente este proceder de la gracia ni suele ser tan rápida la eficacia de la acción divina. No faltan en esta obra los medios externos, pero se vale Dios sobre todo de aquellos que actúan directamente en el alma. Son

---

18 Pruebas abundantes da el reciente y conocido libro de SEVERIN LAMPING, *Hombres que vuelven a la Iglesia*. Edic. y Public. Españolas, S. A. Madrid.

ilustraciones en la inteligencia que se siente invitada a estudiar, a pedir consejo a los ministros de Jesucristo, a practicar las virtudes que, puestas por obra, se entienden mejor y más plenamente; son impulsos y mociones internas que interesan el sentimiento y fuerzan suavemente la voluntad para que busque los medios que le conduzcan al deseado fin. Nace con eso el deseo de conocer la verdad y se siente la docilidad necesaria para secundar el plan divino. La Apologética científica proporciona el estudio fundamental de los problemas; el factor teológico, que es acción divina, va más lejos y penetra en el fondo del alma. Pretende coger y coge de hecho al hombre entero, que bajo esa influencia se decide a vencer los obstáculos que en él personalmente se oponen a la aceptación de la verdad revelada, se pone con plena docilidad en manos de la Providencia y se deja llevar por ella hasta entrar, por el acto formal de fe, en el alcázar donde se desenvuelve la grandeza del Reino de Dios y se vive la vida que da el orden sobrenatural establecido por el hecho de la revelación.

Es esta Providencia la que promueve, dirige y armoniza la actividad de todas las causas que intervienen en la producción del acto de fe. Los elementos que a esta producción cooperan son variadísimos. Es la luz del entendimiento y es el afecto del corazón; es la impresión sobrenatural producida por una función religiosa, por la vista de un crucifijo, por la oración a la Madre de Dios, por un acto de caridad, por el ejemplo de un hombre generoso... Todos estos elementos unidos tienen el poder de abrir los ojos del espíritu a la luz sobrenatural que penetra en él y obra la deseada transformación.

En el mecanismo completo, valga la expresión, de la acción que tiene por resultado el acto de fe, entran, según hemos dicho, numerosos factores, pero el más poderoso, el más eficaz, el que impone definitivamente su sello es el factor teológico de la gracia. La gracia crea el orden sobrenatural con la revelación; la gracia abre el camino a las almas con el llamamiento y la elección [19]; la gracia coopera en toda la actividad de las mismas almas con las ilustraciones y mociones interiores mientras recorren el camino que Dios les traza; la gracia las sostiene en sus luchas y las ayuda a superar las dificultades que tratan de entorpecer sus pasos; la gracia pone la mejor parte en el acto mismo de fe; la gracia, en fin, es la que da unidad y armonía a la actividad de todos los factores que al acto de fe contribuyen.

---

19 Rom 8, 28-30.

Puede decirse que la fe es, en alguna manera, fruto de la Apologética; puede afirmarse que es resultado del esfuerzo realizado por un apóstol que se ha desvelado por salvar un alma; puede verse en la fe el éxito de la actividad, muchas veces difícil, que al alma misma le ha sido preciso desarrollar para alcanzar esa meta. Pero, en todo caso, deberá considerarse la fe como obra magnífica de la gracia, que elevando y dando unidad a todas esas actividades hace que se cumpla el plan divino y se remonte de hecho a las alturas del Reino sobrnatural de Dios [20].

Porque es verdad que existen en el alma humana fuerzas para conocer la verdad de la revelación y demostrar con certeza el juicio de credibilidad; pero también es verdad que esos conocimientos y demostraciones no serán *sicut oportet* para el acto de fe salvador sin la asistencia y la cooperación de la gracia sobrenatural.

FELIPE ALONSO BÁRCENA, S. I.

Facultad Teológica de Granada.

---

20 TH. MAINAGE, o. c. p. 354-369; MIGUEL NICOLÁU, *Valores teológicos en la psicología de la conversión*, p. 14-24.

Bibliografía

LIBROS

DAFFARA, M., O. P., *Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae, escundum divi Thomae principia.* Vol. V. *De gratia Christi.*—Edit. Marietti, Vía Legnano, 23 (Torino, 1949) In 8.º, XIV-216.

Con claridad y orden nada vulgares se encuadra sintéticamente toda la doctrina de la gracia en los cinco capítulos de la *Suma Teológica*: Necesidad de la gracia, su esencia, divisiones, causas y efectos. El método adoptado en el desarrollo de las distintas cuestiones es el corriente y hoy día casi universal en libros de este género: Prenotandos o nociones, errores, documentos de la Iglesia, triple prueba de Escritura, Tradición y razón teológica, y dificultades. Frecuentemente se añade también a continuación del enunciado de la tesis, aunque a veces de modo poco preciso, la calificación o grado de certeza de aquella proposición. Además de una breve bibliografía general, que precede a la introducción, existen otras bibligrafías parciales al final de cada capítulo, útiles ciertamente para quien pretenda ampliar sus conocimientos. La orientación doctrinal es la tomista rígida, si bien defendida con bastante moderación. En este punto, sin embargo, echamos de menos alguna mayor sinceridad científica, cuando se presenta, por ejemplo, tan rotundamente como doctrina agustiniana (n. 181), y aun del Doctor Angélico (n. 182), el sistema tomista de la gracia eficaz, siendo bien sabido que los doctos opinan muy distintamente acerca de este particular. Tampoco nos agrada el que se traigan como diversos sistemas el molinista y el congruista (n. 192-9), ya que en este punto están totalmente de acuerdo. Por lo demás, tanto las condiciones pedagógicas del libro como su brevedad y su misma presentación tipográfica le hacen muy a propósito para texto de los Seminarios.

S. GONZÁLEZ, S. I.

DILLENSCHNEIDER, CLEMENT, C. SS. R., *Pour une Corrédemption mariale bien comprise.*—Editions "Marianum", Viale Trenta Aprile, 6 (Roma, 1949) 154.

La Corredención Mariana es objeto de enconada controversia entre algunos teólogos modernos. Los campos se han deslindado netamente: unos (pocos por cierto, pero de renombre bien merecido por otros conceptos) niegan sin ambages la cooperación directa de la Virgen a la obra positiva de la redención, aunque la conceden en lo que atañe a la distribución de las gracias; otros (muchos en número y de no menor peso y autoridad teológica) afirman sin rodeos que la Virgen cooperó a la misma Redención del linaje humano en unión con Jesucristo y con sumisión a Él, cooperación que no era necesaria, pero sí que la quiso Dios gratuitamente. La controversia nos parece que no lleva trazas de llegar a una solución amistosa por muchas razones, quizás más subjetivas que objetivas, pero además porque no siempre se plantea el problema en el mismo estado de la cuestión, ni los adversarios quieren responder escueta-

mente a las dificultades que se les proponen: cada uno sostiene su manera de pensar y de juzgar, y cuando le atacan, en lugar de contestar a los argumentos que el arguyente le objeta, responde reafirmando lo dicho anteriormente o reforzando sus maneras de pensar.

El P. Dillenschneider ya ha compuesto otros tratados sobre el tema de la corredención, y como sus escritos, principalmente su "*Marie au service de notre Rédemption*", fué severamente criticado por algunos de sus adversarios, respondió con un largo artículo en "Marianum" y que se ha convertido en un verdadero libro de 154 páginas. En él defiende todos los aspectos de su manera de opinar sobre la Corredención Mariana y enfoca bien el problema desde su principio. Tiene en cuenta las argumentaciones de sus contrincantes, y a base de ellas ha trazado todo el plan de su elucubración. "En dos capítulos preliminares (dice en el Prólogo) limitaremos el objeto del debate y determinaremos los procedimientos de método que se imponen en la materia. Luego insistiremos en el hecho de la corredención mariana, establecido por el argumento de autoridad, descrito en su evolución histórica a través de la tradición católica y demostrado por la razón teológica. Por último, de nuevo estudiaremos la explicación teológica del concurso salvífico de Nuestra Señora, tratando sucesivamente de la Redención privilegiada de María en vistas de su misión corredentora; de la corredención mariana con respecto a la esencia de nuestra redención; de la razón de ser y del sentido profundo de la corredención mariana; de los diferentes modos de corredención mariana inmediata a nuestra redención objetiva, preconizados por ciertos teólogos antiguos y modernos" (p. 6-7).

La enumeración del plan indica la vasta materia que se trata en esta obra. El estilo es sumamente claro y ordenado. Dillenschneider procura no incurrir en el defecto que al principio mencionábamos, y por lo mismo va examinando uno por uno los argumentos de sus adversarios y respondiendo directamente a ellos. Luego, pasando a la ofensiva, cita uno por uno los argumentos que en su favor presentan sus contrarios, y los refuta también uno por uno. Resulta así un trabajo claro, metódico, ordenado, que va al fondo de la cuestión y puede contribuir—si hay buena voluntad—a dar luz a la controversia. ¡Que la Virgen Santísima ilumine las inteligencias y fortifique los corazones para que con objetividad, sinceridad y humildad investiguemos en esta tan consoladora doctrina, y reportemos así el fruto de la Redención!

Al autor le damos la enhorabuena y deseamos no se fatigue ni desfallezca en esta lucha por la causa de María, en la que con sinceridad deseamos, como él desea, poseer toda y sola la verdad.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GALTIER, PAULUS, S. I., *De Paenitentia, Tractatus dogmatico-historicus*, nova editio.—Pont. Univer. Gregoriana (Romae, 1950) VIII-575.

El P. Galtier nos ha regalado con una nueva edición de su tratado histórico-dogmático acerca de la penitencia. *Nueva* la llama su autor, y no *tercera* precisamente, como le correspondía en la serie de ediciones. Y es que efectivamente es una nueva edición, por las nuevas cuestiones que en ella se introducen, por los nuevos índices que se le añaden (escriturístico, onomástico y analítico), por la numeración seguida de las notas dentro de cada apartado y por las mejoras de redacción, doctrinales y bibliográficas que se encuentran a lo largo de todo el libro. En total, son catorce más los números marginales que suma esta edición sobre las anteriores, con las cuales ya no concuerda la presente a partir del número 142.

De las dos partes en que Galtier divide el tratado de la penitencia, la penitencia como virtud y la penitencia como sacramento, la primera, mucho más breve que la segunda (n. 1-114), apenas ofrece reformas de consideración, si no son las ya apuntadas anteriormente. En cambio, en la segunda parte (n. 115-626), tropezamos con cuatro sorpresas agradables. Las dos primeras vienen a completar la doctrina acerca de la existencia del sacramento de la penitencia, y las últimas responden a problemas de alguna actualidad.

Aquel capítulo, de que la Iglesia primitiva siempre tuvo conciencia de la facultad que Jesucristo le diera de perdonar los pecados, queda reforzado en esta edición con dos nuevos apartados: Uno (n. 142-146) sobre la existencia de pecadores en la Iglesia, dentro de los mismos tiempos apostólicos, y del uso que la Iglesia hizo con ellos del poder de perdonar los pecados; y otro (n. 187-195) que es un sumario de la doctrina penitencial en la antigua Iglesia, cual viene reflejada por los dos grandes Papas, San León Magno y San Gregorio Magno.

La Instrucción de la S. Penitenciaría, del año 1944, acerca de la absolución dada de manera general a muchedumbres, no sólo de soldados a quienes amenaza la muerte, sino también a cualquier clase de fieles que de otro modo se verían privados de la gracia sacramental y de la sagrada comunión, a primera vista pudiera parecer una aprobación de la opinión de Ballerini, contra el parecer general de los teólogos, de que no bastan actos puramente internos por parte del penitente para la validez del sacramento de la penitencia. Sin embargo, piensa Galtier (n. 394) que dicha Instrucción salva suficientemente la opinión general, y que no toca de ningún modo aquello que constituye el fundamento en que se apoya Ballerini, de la validez de la absolución dada a moribundos, privados de conocimiento.

Oportuno es también el escolio del n. 515, en defensa de la licitud y utilidad de la confesión frecuente.

Agradecemos, pues, al P. Galtier esta nueva aportación a la ciencia teológica. Si con las anteriores ediciones del tratado de la penitencia, si con sus numerosos y variados artículos sobre temas penitenciales, si con su documentado libro de *L'Eglise et la remission des péchés aux premiers siècles* (París, 1932), figuraba ya Galtier con razón en vanguardia de los investigadores católicos en el campo penitencial, hoy, con esta nueva edición del tratado sobre la penitencia, tiene un título más para ocupar tan gloriosas avanzadas.

S. González, S. I.

Durwell, F.-X., *La Résurrection de Jésus mystère de Salut.*—Edit. Xavier Mappus, 52 Avenue Maréchal Foch (Le Puy-Paris, 1950) 397, centímetros 22 × 16.

Ha sido frecuente en la literatura cristiana considerar la Resurrección del Señor casi exclusivamente bajo su aspecto y valor apologético. Modernamente han ido apareciendo muchos artículos y aun obras que la miran más bajo su aspecto y valor soteriológico, y esto muy conforme con el pensamiento de S. Pablo.

La presente obra del Redentorista P. Durwell, profesor en el Escolasticado de Echternach, nos da tal vez la primera síntesis bíblica sobre el carácter soteriológico de la Resurrección.

Es un libro que se dirige a sacerdotes y apóstoles, en general, más que a especialistas y profesores, pero denso y de mucho fondo.

En el primer cap. expone el autor el carácter soteriológico de la Resurrección. En el cap. II la compara con los otros dos hechos soterioló-

gicos de Jesús: su Encarnación y su Muerte. En el cap. III determina el valor soteriológico particular de la Resurrección. En los cap. 4-7 establece los resultados y efectos de la Resurrección tanto en Jesús como en su Iglesia. En el cap. 8 enumera los medios de expansión de la vida nueva cristiana. Por fin, en el cap. 9 considera la Resurrección en su relación con la vida del cielo. El libro está muy bien presentado, con notas abundantes e Indices prácticos.

J. LEAL, S. I.

ALTANER, B., *Patrologie*. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Zweite, erweiterte Auflage (Herders Theologische Grundrisse).—Verlag Herder (Freiburg, 1950) 8.° XX-492.

En alguna ocasión escribíamos que una nueva edición de la *Patrología* de Altaner constituía un verdadero regalo para los patrólogos y para los estudiosos de los Santos Padres (Razón y Fe, 116, 1939, 327-329).

Y es que, con certeza puede afirmarse, no existe hoy día medio más apto para informarse rápidamente, en un momento dado, sobre el carácter y circunstancias biográficas de cualquier Santo Padre de la Iglesia, sobre sus diversos aspectos cronológicos y bibliográficos, sobre la significación y contenido de sus escritos y su aportación característica a la historia de los dogmas, sobre la novísima literatura de la investigación actual acerca de cada uno de esos puntos. Con razón se suceden las ediciones, con periodicidad reclamada por el auge creciente que van adquiriendo estos estudios.

Hoy aparece otra edición alemana, que es la segunda desde que Altaner hizo personalmente suya la conocida obra de Rauschen. En ella se recogen todas las mejoras y ampliaciones de las ediciones anteriores, principalmente las dos italianas, 1940 y 1944, avaloradas con las indicaciones bibliográficas del autor, sino que se ha sometido a nueva apreciación la literatura de la postguerra.

Más de 1.000 nuevas referencias bibliográficas la enriquecen, sobre las 1.600, nuevas para su época, que contenían las ediciones italianas, y las otras innumerables que por su importancia se conservan de las ediciones anteriores. No menos de 13 nuevas personalidades patrísticas se introducen que no habían hallado antes cabida; entre ellas, dos españolas: Apringio de Beja y Eutropio, presbítero.

No es extraño que también aparezcan acá y allá traducciones: 1940 y 1944, italianas; 1940 española, sobre la italiana de 1940, reimpresa sin modificación en 1949; 1941, francesa; 1947, húngara; en preparación, otra italiana y una inglesa en Nueva York.

La presentación es nítida y elegante, en tipos modernos, de muy grata lectura, buena muestra de la técnica editorial a que nos tiene acostumbrados Herder.

JOSÉ MADOZ, S. I.

ARIAS, L., O. S. A., *Obras de San Agustín en edición bilingüe*. Tomo V. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1948) XVI-943.

Continúa la anhelada colección de obras de San Agustín en la B. A. C. este quinto volumen, en el cual se presenta en hermosa edición bilingüe la obra genial del Santo sobre el misterio de la Stma. Trinidad. Precede en la introducción un apartado acerca de la doctrina preagustiniana de la Trinidad; en él se traza a grandes y seguros rasgos esta historia, apoyándose en autores de toda solvencia. Las consideraciones a propósito del

libro mismo *De Trinitate* son muy oportunas para dar una idea clara de San Agustín y de su obra.

Nos dice el autor cómo ésta es la primera traducción castellana que ve la luz pública. Tanto en las páginas de la introducción como en la traducción misma, es notable junto a la fidelidad la fluidez y propiedad del lenguaje, que hace más atractiva la lectura de pensamientos en sí tan elevados y jugosos. En el índice de nombres y materias que se prometió para el último tomo de las obras agustinianas quedará en parte suplida la falta que aquí se advierte de semejante ayuda. La edición latina es la de los Maurinos tal y como la reproduce Migne en su tomo 42. Un índice de los códices que contienen estos libros *De Trinitate* quiere animar a que alguien tome sobre sí la benemérita tarea de preparar una edición crítica. Con todo creemos que no hubiera estado demás explicar algo cuáles han sido las principales ediciones y con qué criterios se hizo la edición de Migne, a fin de que se entiendan mejor las notas que aparecen al pie de la edición latina.

Personalmente hubiéramos preferido que el P. Arias hubiera recurrido a otra fuente para su noción del "esse ad" en la Stma. Trinidad (p. 33) o al menos hubiera prevenido una falsa inteligencia en el lector, como lo hace el propio autor de aquella explicación en el artículo referido. Juzgamos que en puntos tan delicados es preferible que obras de vulgarización no propongan sin más teorías opuestas—aun sólo aparentemente—a las tradicionales, por respetable que sea su autor, mientras no estén avaladas por el tiempo: el lector ordinario puede de lo contrario tomar por corriente entre los teólogos lo que realmente hoy por hoy, como en el caso presente reconoce su mismo autor, son conclusiones que "podrán parecer a alguien sorprendentes y aun sospechosas" [1]. En la bibliografía hubiera podido citarse la obra de I. Chevalier, O. P., *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* (Friburgo de Suiza, 1940) o el artículo del mismo: *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes*: DivThom (Fr) 18 (1940) 317-384.

J. Solano, S. I.

Capanaga, Victorino, O. R. S. A., *Obras de San Agustín* T. VI. *Tratados sobre la gracia.*—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1949) XII-944.

Va encabezado este interesantísimo tomo con una enjundiosa introducción del P. Capanaga (p. 3-114), síntesis completa de todos los aspectos de la teología agustiniana (ideas de S. Agustín sobre la gracia en sus múltiples derivaciones, lucha pelagiana y semipelagiana, elevación y caída del hombre, situación del hombre caído, etc.) que pueden contribuir a penetrar la doctrina del S. Doctor sobre la gracia, y que oportunamente termina con un elogio del optimismo agustiniano. Complace ver que un agustino defiende la posibilidad de la naturaleza pura y la halla en San Agustín, aunque hermanos suyos de orden bien próximos, como los Padres H. del Val y M. de Lama, no la admitían, sino con serias restricciones. Un poco oscura encontramos su exposición de la esencia del pecado original y no comprobada con textos de S. Agustín (p. 97), si bien ella es sin ninguna duda la justamente agustiniana. Ni vemos intente dar ninguna explicación positiva, si no es implícitamente quizá la de Erns, a la cuestión de si las obras de los infieles son pecado. Y ¿no será demasiado simplista la solución al proceso del Concilio de Orange, de que

1 RevEspT 5 (1945) 281.

San Cesáreo envió a Roma una serie de capítulos que, conseguida la aprobación romana, sometió al Concilio y se convirtieron en cánones del mismo? (Cf. M. CAPPUYNS, *L'origine des "Capitula" d'Orange*: Rech. de Théol. Anc. et Médiév. 6 (1934) 121-142; E. AMANN, *Sémipélagiens*: Dict. Cath. de Théol. 14, 1842-1844).

Siguen paralelamente en latín y en castellano traducidos y presentados por diversos autores con sendas introducciones ambientadoras histórica y doctrinalmente, siete preciosos tratados agustinianos, a saber, los cuatro antisemipelagianos y tres de los muchos antipelagianos, por el siguiente orden: *De correptione et gratia* (a. 426/427, P. Capanaga, p. 115-216), *De gratia et libero arbitrio* (a. 426/427, P. Gerardo Enrique de Vega, O. S. A., p. 217-296), *De gratia Christi et de peccato originali* (a. 418, P. Andrés Centeno, O. S. A., p. 297-454), *De praedestinatione sanctorum* (a. 429, Padre Emiliano López, O. S. A., p. 455-562), *De dono perseverantiae* (a. 428/429, P. Toribio de Castro, O. S. A., p. 563-664), *De spiritu et littera* (a. 412, Padre E. López, p. 665-804), *De natura et gratia* (ca. a. 415, P. Capanaga, p. 805-914). No sabemos qué razones habrán tenido los editores para no haber ordenado estos tratados cronológicamente; pero la sabia observación del P. Capanaga a propósito de la corrección de S. Agustín de su primitivo error semipelagiano, de que "por eso sus libros deben leerse según el orden en que fueron escritos" (p. 40), la creemos útil para el caso presente, no sólo porque puede haber correcciones accidentales verbigracia en la interpretación de algún texto escriturístico, sino porque puede haber avance en la formulación de una misma idea o en la adición de nuevas aclaraciones y de otros puntos de vista o en la importancia mayor o menor que se dé a un mismo pensamiento, etc.

Esta obra bien estimable, y mucho de agradecer para todos los amantes de S. Agustín y para cuantos quieran encenderse en la teología viva de aquel gigante, lo hubiera sido aún más si, como los dos tratados patrocinados por el P. Capanaga, los demás también hubieran sido iluminados con notas exegéticas o históricas, breves pero oportunas, pocas pero complexivas, con relaciones a otros pasajes agustinianos, y explicándose así Agustín por Agustín, o a estudios o interpretaciones sobre tal o cual punto de católicos o no católicos, etc., y puestas, para su más fácil explotación, al pie de página, en los márgenes sobrantes de cada dos páginas contiguas; si las introducciones se hubieran ilustrado algo más, como las del P. Capanaga, con referencias bibliográficas; si se hubieran añadido índices sistemáticos de autores y materias y aun escriturísticos, ya que a menudo puede interesar la o las exégesis agustinianas de algún pasaje bíblico, máxime si se advierte que, como nota el P. Capanaga, "el Doctor de la Gracia, como teólogo, es superior al exegeta" (p. 17).

J. SAGÜÉS, S. J.

AHERNE, SR. C. M., *Valerio of Bierzo*. A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of the Catholic University of America...—The Catholici University of America Press (Wáshington, 1949) 4.°, X-211.

La Disertación de C. M. Aherne es una importante contribución a los estudios sobre San Valerio. Se propone investigar el fondo autobiográfico de sus escritos para resolver los no pocos problemas que se agitan en torno a la personalidad de su autor, y así precisar más y más su singular figura. Y, con el fin de basar la investigación en un texto sólidamente establecido, se realiza una edición crítica, que viene a combinar la de Fernández Pousa y la de Fortunato de San Buenaventura, *Commentariorum de Alcobacensi manuscriptorum Bibliotheca libri tres*, Coimbra, 1827,

p. 458 s. De esta suerte se amplía ventajosamente la base manuscrita, ya que se pone a contribución el manuscrito de Alcobaça, inaccesible al último editor, Fernández Pousa.

Los textos, de índole autobiográfica, como se ha dicho, aquí editados, son: *Ordo querimoniae praefatio discriminis; Epitameron proprium praefati discriminis; Item Epitameron propriae orationis; Replicatio sermonum a prima conversione; De superioribus querimoniis residuum; Epitameron consuetudinis libri huius.*

El estudio, que precede a la edición, sobre: las fuentes de Valerio, investigaciones antiguas sobre el mismo, fondo manuscrito y ediciones, multitud de problemas que rodean la Autobiografía, características de su estilo y vocabulario, etc., se distingue por la exacta información bibliográfica, de fuentes y literatura posterior, y por el buen criterio y discernimiento de todos los datos de los problemas en orden a la solución. Hay capítulos de sumo interés, por ejemplo el dedicado a Egeria, que informan cumplidamente sobre el estado de la investigación.

A la edición acompaña, o sigue en notas, un amplio comentario crítico-filológico, de valor para el conocimiento de los escritos editados y del lenguaje y alusiones que en ellos se observan.

José Madoz, S. I.

Madoz, José, S. I., *Liciniano de Cartagena y sus cartas.* Edic. crítica y estudio histórico (Estudios Onienses, ser. 1, vol. IV).—Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de Oña (Madrid, 1948) 147.

Después de los muchos trabajos que acreditan al P. José Madoz como uno de los mejores conocedores y especialistas de la patrología general, y en particular, de los escritores eclesiásticos primitivos de la España cristiana, nos ofrece en la presente obrita una síntesis de Liciniano de Cartagena. De él se nos dice en la introducción que es "en la historia literaria de fines del siglo VI, la figura más destacada y representativa de la jerarquía española en aquella región de Levante sometida por entonces a los bizantinos". De ahí se deduce la importancia que tiene su conocimiento.

Dos partes comprende la obra. La primera es un estudio de Liciniano. La segunda contiene el texto crítico de sus célebres tres cartas.

De particular interés para los aficionados a la Historia eclesiástica y Patrología, es el estudio del P. Madoz sobre Liciniano. Ante todo nos da un juicio sintético sobre su actividad como metropolitano de Cartagena, y sobre todo desde el punto de vista literario. Para ello se estudia la formación que tuvo y dónde pudo adquirirla, a lo que se añade una información algo detallada sobre sus cartas. Como la base de nuestras noticias la forma S. Isidoro, estudia luego el autor la información de éste sobre Liciniano, pues no sólo habla de tres, sino de otras muchas cartas. Finalmente se dan breves noticias sobre la muerte de Liciniano en el destierro y se estudia la cronología de las cartas. A este primer capítulo sigue el segundo sobre la posición antimaterialista de Liciniano, tal como se manifiesta en sus cartas. Por ser tan importante para poder valorar la obra y la originalidad de Liciniano, el P. Madoz insiste en este punto fundamental resumiendo la antigua controversia y la intervención de Liciniano en la misma, así como también en Alvaro de Córdoba. En otros tres capítulos nos presenta a Liciniano como bibliófilo, por su estima de las obras de S. Gregorio Magno, de Orígenes y otros Santos Padres, y como buen crítico en su carta a Vicente de Ibiza sobre la supuesta "Carta caída del cielo", que vino a ser como un tópico en la antigüedad cristiana. Ciérrase esta primera parte dando a conocer las características de

la presente edición. Para ello se notan los códices existentes de las cartas, las ediciones conocidas y las normas empleadas.

En la segunda parte se reproduce el texto crítico de las tres cartas, al que acompañan dos láminas con la reproducción de dos páginas: una de la Bibl. Nac. de Madrid, y otra del Escorial.

Damos nuestra más cordial enhorabuena al infatigable investigador Padre José Madoz, por su acertado estudio sobre Liciniano de Cartagena y por la excelente reproducción crítica de sus cartas.

BERNARDINO LLORCA, S. J.

KIRCHGASSNER, ALFONS, *Erlösung und Sünde in Neuen Testament.* — Verlag Herder (Freiburg in Br., 1950) X-321.

El título de esta obra, *Redención y pecado en el Nuevo Testamento,* explica suficientemente su contenido. Es sin duda la primera obra a fondo desde el punto de vista católico en el campo de la teología neotestamentaria del pecado. El autor, párroco de Frankfurt y oratoriano, hace patente en un estudio detallado de todo el Nuevo Testamento, que la tesis luterana (el cristiano "simul peccator et iustus"), no tiene fundamento bíblico. Divide su estudio en cinco partes. La primera abarca ella sola la mitad del libro. Empieza con una historia del problema en la investigación protestante desde Lutero hasta nuestros días. Se dedica después al estudio de las epístolas paulinas, donde tuvo su origen la tesis luterana. Esta parte fué presentada primero como tesis doctoral en la Facultad Teológica de la Universidad de Friburgo. Las cuatro partes restantes están consagradas a los Sinópticos, Hechos de los Apóstoles, Epístolas Católicas y S. Juan. Podemos afirmar sin restricción que es un trabajo completo sobre la doctrina bíblico-teológica de la Redención, que ofrece al teólogo, además de una exégesis concienzuda, un rico material para la profundización en la teología del pecado.

J. ALONSO, S. J.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *Las epístolas de S. Pablo.* Versión del texto original acompañada de comentario. 2.ª ed.—Editorial Balmes. Durán y y Bas, 11 (Barcelona, 1950) XXVI-628, ptas. 40.

Conocidos son de nuestros lectores los numerosos estudios que en libros y revistas ha dedicado el P. Bover a las epístolas de S. Pablo. La obra que ahora nos ofrece puede llamarse en alguna manera una síntesis de los principales resultados de su prolongada y paciente labor. Se presenta el libro como segunda edición del que publicó en dos volúmenes el año 1940. Pero las notables innovaciones introducidas merecen considerarle como obra nueva.

Omite, en primer lugar, el texto latino de la Vulgata con sus notas críticas, lo que ha facilitado, con evidente ventaja, la reducción de la obra a un solo volumen. La versión castellana, que ya había sido retocada para incluirla en la Biblia Bover-Cantera, sufre una nueva revisión, que la hace ganar en claridad y exactitud. El estilo de S. Pablo es difícil por la densidad de pensamiento y por los numerosos incisos y paréntesis con que corta sus períodos: para facilitar su inteligencia, aun de una manera intuitiva, ha dividido el autor tipográficamente los párrafos en miembros y proposiciones, como suele hacerse en los Salmos y demás libros poéticos y como lo hacían ya muchos de nuestros antiguos escrituristas. La innovación más importante en esta segunda edición la encontramos en el comentario, notablemente más amplio que en la primera y que va derecho a buscar con precisión y exactitud el pensamiento del Apóstol.

Cierran la obra tres apéndices de índole práctica: el primero sobre el modo de utilizar las epístolas de S. Pablo como materia de meditación; el segundo es un copioso catálogo de las sentencias paulinas más notables entresacadas de todas sus cartas, y en el tercero nos presenta el autor, ordenados sistemáticamente conforme al orden lógico de los tratados de Teología, los principales textos dogmáticos de las cartas de San Pablo.

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. I.

LLAMAS, JOSÉ, O. S. A., *Biblias medievales romanceadas. Biblia medieval romanceada judío-cristiana.* Versión del A. T. en el siglo XIV, sobre los textos hebreo y latino. Edición y estudio introductorio, t. I. *Génesis-Reyes.*—C. S. de I. C., Inst. "F. Suárez" (Madrid, 1950) LX-641 cms. 24 × 17.

El P. Llamas nos da en este volumen el primero de los diez o doce que formarán la colección "Biblias medievales romanceadas", publicación de sumo interés para la historia de la cultura bíblica en España y para la filología romanista del idioma de Castilla. No eran absolutamente desconocidas estas Biblias medievales del romance español, pero el P. Llamas ha acertado con su exacta clasificación en cinco grupos: Biblia prealfonsina, Biblia alfonsina, Antigua Biblia castellana de los judíos españoles, Biblia judío-cristiana y Nueva Biblia medieval judía.

La mayoría de los manuscritos de las traducciones castellanas de la Biblia en los últimos siglos de la Edad Media están en el Escorial, donde trabaja el P. Llamas. Los que hoy publica tienen un sabor judío-cristiano. Este tomo llega hasta el libro IV de los Reyes. Es una gran labor científica y patriótica esta del P. Llamas.

J. LEAL, S. I.

RODRÍGUEZ, SEGUNDO MIGUEL, C. SS. R., *Diccionario manual hebreo-español y arameo-bíblico-español.* 2.ª ed.—Ed. "El Perpetuo Socorro", Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1949), 100, 35 ptas.

Muy bien venido sea este Diccionario. Ha sido un acierto editarlo separadamente de la gramática. Para dar una idea de la índole de la obra nada mejor que reproducir aquí las líneas con que la presenta su editor, el R. P. Guillermo G. Dorado, cuya actividad literaria vemos con satisfacción que sigue adelante con ritmo creciente y con muy feliz éxito.

"El Diccionario tiene cuatro partes: I Vocabulario hebreo-español. II Lista de nombres propios (personales y geográficos). III Vocabulario arameo-bíblico-español. IV Indice de términos masoréticos (esta cuarta sección ha sido añadida por el P. Dorado).

"En *número de palabras* recogen ambos vocabularios todas las que figuran en la Biblia, aun las dudosas, con las principales correspondientes de flexión y las locuciones más singulares..., y para detalles de morfología o sintaxis se remite a la *Gramática* del autor... (ésta es una ventaja no despreciable). El *orden de las voces,* tanto en la parte hebrea como en la aramea, es el estrictamente alfabético... En cuanto al *significado,* da el Diccionario no sólo las más usuales, sino todas las acepciones de las voces..."

Claro está que para una exégesis verdaderamente científica no es suficiente este Diccionario: hay que acudir a Gesenius-Buhl, o a Zorell, o a algún otro de los grandes Diccionarios. Pero tampoco fué éste el intento del autor. Para el fin que él se propuso esta publicación está bien apropiada. No dudamos que tendrá larga difusión en los centros donde se estudia la lengua santa.

Para una nueva edición quizá no estaría de más poner en el margen superior de cada página la primera y la última voz; o al menos la primera consonante de dichas voces. Algunos tal vez desearían un tipo algo mayor.

Cerramos estas breves líneas felicitando al autor y al editor.

ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. I.

SAN SEBASTIÁN, CARMEN, *Mujeres en la Biblia. Antiguo Testamento.*— Edic. Studium de Cultura (Madrid, Buenos Aires, 1949) 363.

Este libro, salido de la pluma de la Presidenta de Acción Católica, y comenzado con la bendición del Sr. Obispo Consiliario general de la A. C. E., como consta al principio, aunque literariamente está muy bien escrito y es de interés general, por las consideraciones que la autora pone al fin de cada biografía, va dirigido casi exclusivamente a las mujeres, quienes creemos reportarán de su lectura mucho fruto. El libro sigue el estilo hoy corriente de las historias noveladas, en las cuales si bien el fondo es la historia, narrada aquí en el Antiguo Testamento, hay libertad para quien traza la biografía de dar curso a su fantasía e infundir calor emotivo a la narración, supliendo los escasos datos de la historia en ciertas ocasiones. A fe que a veces son éstos bien escasos; por ejemplo, en lo que se dice de la madre y mujer de Job. Pero siempre el pincel de San Sebastián es acertado en los trazos al delinear tan diversas figuras de tipos femeninos, y sacando al fin su moraleja de actualidad para la mujer española. Ojalá que todas leyeran este libro y se aprovecharan de sus fructíferas enseñanzas con tanto arte presentadas.

Mucho nos ha gustado este libro, y hasta nos unimos al voto del prologuista, que anima a la autora a trazar otras tantas biografías de las mujeres del Nuevo Testamento, aunque en este volumen ya se habla de la Virgen María. Tal vez sea un obstáculo para ello la escasez de datos del Nuevo Testamento sobre mujeres, que no dan para una serie de biografías. En todo caso, sería de desear que para otra ocasión se evitaran tantas erratas, que si bien son de poca monta (aunque en la página 203 salen invertidas dos líneas), hay dos sobre todo que pueden desorientar al lector. Así se dice en la p. 303 "infame" por *infante*, y en la p. 343, "crear" por *caer*. Nos parecen muy escogidas las láminas que adornan el libro.

M. Q.

CAYUELA, ARTURO M.ª, S. I., *Novios ideales. Panorama del libro de Tobías.* Edit. Librería Religiosa (Barcelona, 1949) 167 + 14 láms., cms. 50/11.

Bellísimo obsequio el de este libro que ofrece su autor, humanista insigne, a los que están próximos a acercarse al santo sacramento del matrimonio. Para ello le basta ir recorriendo la hermosa historia que nos narra este libro del A. T., en el cual nos ha dejado el Señor un ejemplar para las familias cristianas y una muestra de las delicadezas que usa la Divina Providencia con los que son fieles a sus mandatos, aun en medio de un ambiente de corrupción e indiferencia. La presentación del libro no puede ser más acertada, con 10 láminas de C. Bécquer bien escogidas, que respiran ingenuidad, la narración en capítulos cortos y sin recargar el texto de largas reflexiones morales. Al final se resume en 14 máximas el fruto de todo el libro. Mil plácemes merecen tanto el autor como el editor. Ojalá que obtenga este librito una gran difusión.

M. Q.

LANZA, ANTONIUS, ARCHIEP. RHEGINENSIS, *Theol. Moralis.* Vol. 1, *Theologia moralis fundamentalis.*—Edit. Marietti (Taurini, 1949) in 4.°, XXIV-570. Precio, 1.500 lir.

Monseñor Antonio Lanza, hoy Arzobispo de Reggio, fué eminente profesor de Moral en el Ateneo Pontificio Lateranense por espacio de dieciséis años. Favorablemente conocido por sus artículos canónico-morales, nos da en este primer volumen (de los cuatro que formarán toda la obra) las primicias de su fructuosísimo profesorado y de su larga experiencia. Después de una sustanciosa introducción de la naturaleza e historia de la Teología Moral con el elenco cronológico de autores y obras teológicomorales, el clarísimo autor expone los tratados fundamentales y generales de la moral, a saber: *a*), último fin del hombre y de la moralidad; *b*), actos humanos; *c*), ley; *d*), conciencia; *e*), virtudes en general; *f*), vicios y pecados.

En esta obra, fruto maduro de un profundo estudio, se presentan los principios con grande precisión, claridad y sólida argumentación. Aumentan el mérito de ella las divisiones y subdivisiones perfectamente inteligibles para los alumnos, aun para los del primer curso. Quizá a alguien le parezcan excesivas, aunque esquemáticamente redactadas, las distinciones que pone en las notas de algunas cuestiones más importantes: v. gr., pág. 74 explica alrededor de 40 distinciones del voluntario e involuntario, pág. 236 analiza unas 30 de leyes, etc. A veces trae oportunamente notas históricas que declaran mejor el estado de la cuestión. Es notable el estudio de algunas cuestiones profundamente tratadas, como el influjo de las enfermedades del alma en el voluntario, el de la *conciencia dudosa*, el de la autoridad del pueblo en la confección de las leyes, etc. Tampoco falta la ayuda del derecho canónico, según las exigencias y necesidades de los casos.

También hemos de alabar que Mons. Lanza expone imparcialmente y sin apasionamiento las diversas sentencias que se suscitan en doctrinas controvertidas, prefiriendo la suya con serenidad y ecuanimidad.

Hemos de notar, sin embargo, que, a nuestro juicio, sería mejor tratar la obligación de la ley humana después de haber tratado de la ley humana en general; que se desearía una declaración más determinada acerca de la inmutabilidad de la ley natural, sobre el oficio de la prudencia en la formación de la conciencia, y una exposición más extensa de la necesidad de la gracia, a fin de que aparezca más claro el carácter sobrenatural de la Teología Moral.

Estas y alguna otra notita de menor importancia, que omitimos, no disminuyen el mérito de esta preclarísima obra, que se destaca por la solidez de la doctrina, claridad en la exposición, limpidez y comprensibilidad de estilo, y modernidad, bien estudiada, de varios problemas en ella expuestos. La presentación tipográfica es impecable.

A. YANGUAS, S. I.

PISTONI, IOSEPH, PBRO., in Seminario Metrop. Mutinensi theol. mor. professor, *De Agendi Ratione Confessariorum circa sextum decalogi praeceptum, iuxta normas a S. Off. latas.* Ed. 3.ª *Aucta et emendata.*—In Typogr. et Archiep. Inmmaculatae Conceptionis (Mutinae, 1948) XVIII-127, L. 200, cms. 17 × 11.

Encabeza el ilustre autor este opúsculo con el texto de las Normas de la Suprema Sda. Congregación del Sto. Oficio, cuyo comentario nos presentan las páginas transparentes de esta obrita.

En el proemio menciona la importancia del Sacramento de la Peni-

tencia y la dificultad de cumplir bien el ministerio de oír confesiones y la oportunidad de estas Normas, a fin de evitar los daños que el abuso en la administración de este Sacramento puede causar a confesores y penitentes.

Este importante opúsculo está ordenado en cuatro como partes, correspondientes a las cuatro series de normas contenidas en el documento del Sto. Oficio, a saber:

I, *De interrogatione poenitentis;* II, *De monitione et institutione poenitentis;* III, *De agendi ratione confessariorum cum mulieribus suis poenitentibus;* IV, *De confessariorum institutione.*

El ilustre autor comenta párrafo por párrafo el importante documento del Sto. Oficio, confirmando las prescripciones pontificias con la sana doctrina de los moralistas.

Recomendamos a los sacerdotes este opúsculo, en el que encontrarán una exposición de las Normas sólida y claramente expuesta.

Felicitamos al ilustre autor por su trabajo y hacemos votos por el éxito del mismo.

A. YANGUAS, S. I.

"Cahiers Laënnec", *L'euthanasie.*—P. Lethielleux, Rue Casette, 10 (París, 1949) 48, cms. 18 × 22.

Si la doctrina católica ha tenido que vindicar tantas veces los derechos del nacido, hoy va siendo cada vez de mayor actualidad defender los derechos del moribundo y del desahuciado por los médicos, a quienes una falsa piedad quiere acortar las horas de existencia.

La benemérita Sociedad de Médicos Católicos de París, puesta bajo el signo del gran Laënnec, publica ahora una provechosa miscelánea sobre este delicado asunto. El doctor Portes, presidente del Consejo Nacional de la Orden de Médicos, estudia el aspecto médico de la eutanasia. Los doctores Dérobert y Mensior exponen en el plan de la medicina legal y según las corrientes médicas mundiales las opiniones de los propagandistas de la eutanasia, que propugnan su aplicación no sólo a los moribundos, sino también a los incurables e inadaptados sociales.

El R. P. Werts, S. I., decano y profesor de Teología Moral en Alma (California), puntualiza los aspectos morales de la eutanasia y nos recuerda la doctrina de la Iglesia sobre el tema.

La escasez de publicaciones católicas sobre la materia creemos que aumenta todavía el valor y la utilidad de la obra que reseñamos.

FRANCISCO SEGURA, S. I.

NIEDERMEYER, DR. ALBERT, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin,* 2 t. Verlag Herder, Wollzeile, 33 (Viena, 1949-1950) XXIV-508, XX-496, 15 × 23.

Esta Medicina Pastoral está llamada a ser el libro de consulta de todo especialista. No es un tratado para el estudio de los escolares, ni un manual para la consulta rápida, sino una obra de fondo para profesores. Han aparecido ya los dos volúmenes que presentamos, y la obra completa constará de seis, cada uno de los cuales comprende un tema general y varias monografías secundarias o parciales relacionadas con el mismo.

El tomo I es como una introducción general al problema de la sexualidad humana y se divide en tres partes: 1, Fisiología de la vida sexual; 2, Patología y abusos sexuales; 3, Higiene y ética sexual, sociología y metafísica de la vida sexual. Termina con un apéndice, que con-

tiene un estudio tomístico sobre biología, sociología y metafísica de la generación.

Cada una de las partes del libro está desarrollada con una abundancia tal de materiales (bibliografía, datos, experiencia) y selección de temas, que difícilmente se puede pedir más. Se echa de ver que el autor es un médico profesor competentísimo, que ha sido consultado sobre todos los problemas de la moral relacionados con los temas tratados, y plantea las cuestiones con seguridad, precisión y claridad sumas, al mismo tiempo que para cada una de ellas tiene la solución científica, acertada y ortodoxa. En la primera parte estudia todo cuanto se refiere a la vida matrimonial y a las relaciones de los esposos con sus derivaciones fisiológicas y aplicaciones prácticas. En la segunda parte trata cuanto se refiere a los vicios y defectos, ya sea por la malicia humana, ya por las deficiencias fisiológicas (enfermedades venéreas, impotencia, onanismo, aborto, etc.). La tercera parte se refiere a la higiene sexual entendida en sentido amplio: relaciones matrimoniales, continencia, regularización, etc., pedagogía sexual..., y dedica un apartado a la Encíclica *Casti Connubii*, a la castidad, moralidad de las acciones y honestidad de las partes del cuerpo.

No menos interesante es el volumen II, que se presenta en forma de monografías, que desarrollan siete temas: Los períodos de esterilidad y continencia voluntaria, La esterilidad, Investigación y empleo de los espermatozoides, Fecundación artificial, Impotencia, Aptitud conyugal después de la operación de esterilización, Problemas matrimoniales.

Los temas no pueden ser más interesantes y el desarrollo de los mismos se mantiene siempre a la altura del volumen primero, con la acostumbrada precisión, competencia y ortodoxia. Esta es una de las notas más apreciables del Dr. Niedermeyer, precisamente por la dificultad actualmente existente de encontrar médicos competentes y especializados en materias sexuales y que al mismo tiempo conozcan y defiendan las doctrinas de la Iglesia. El Dr. Niedermeyer no se aparta lo más mínimo de las directrices de los Papas y decretos eclesiásticos, de los que saca no poca luz para sus afirmaciones morales y a los cuales, por su parte, da él no poca fuerza con sus aportaciones científicas y su reputación técnica.

Esperamos con ansia la publicación de los tomos que faltan, que seguramente no defraudarán las esperanzas que los presentes han excitado en nosotros, y sería seguramente muy útil la traducción de esta obra a la lengua castellana.

José Pertusa, S. J.

F. Regatillo, Eduardus, S. I., *Institutiones Iuris Canonici*. Edit. tertia adaucta, 2 t.—Sal Terrae (Santander, 1948-1949) 464, 510.

Las obras de Derecho Canónico del P. Regatillo han tenido gran aceptación en España, no sólo por la gran autoridad de su autor, sino también por lo equilibrado de sus juicios, de suficiente anchura y nunca extremosos, por la riqueza de erudición de su doctrina y por el conocimiento que manifiesta de la legislación española. Esto explica que de 1941 a 1949 hayan sido tres las ediciones de esta obra, que tanto se recomienda por sí misma. Aunque discreto y no recargado en sus notas, que tal vez sería desear figurasen siempre al pie de la página y no en el texto, nada se le escapa a la sagacidad y diligencia del P. Regatillo de cuanto se publica y discute en revistas y libros. Cuando los cánones son claros se limita a transcribirlos con un breve comentario; pero al llegar a puntos discutidos expone lealmente las diversas senten-

cias y la suya. Tan seguro se siente en su posición, que apenas tiene que cambiar de parecer en las diversas ediciones. Y cuando rara vez esto acaece, por defecto de alguna declaración de Roma, lo advierte lealmente. Así, por ejemplo, en esta 3.ª edición, en el uso simultáneo de diversas computaciones del tiempo: "Poteritne Paulus inchoare ieiunium media nocte solari, quae serius venit, illudque finire media nocte legali, quae venit citius? Quamvis hoc quandoque admisimus, nunc idem non videtur nobis conforme responso Comissionis" (T. I, n. 126, p. 94). Se refiere a la respuesta de 29 de mayo de 1947 (AAS 39, 375).

No tenemos sino alabanzas para esta obra, digna de todo encomio. Los únicos reparos son los que ya otros le han hecho respecto de la presentación tipográfica. Se desea más diversidad de tipos de letras, que el contexto no esté tan apretado, dificultando la lectura. Tal vez podría ser más explícito en alguna explicación. Sobre todo deseamos que encuentre un exigente corrector de pruebas, que le evite las frecuentes erratas.

M. Q.

JOMBART, EMILE, S. J.. *Manuel de droit canonique*.—Beauchesne et ses fils, Rue de Rennes, 117 (París, 1949) 564.

"Este libro modesto se propone dar a conocer y hacer comprender, al menos en cuanto a los puntos más importantes y bastante corrientes, el conjunto de la legislación canónica vigente, a fin de que, mejor conocida, sea mejor observada para servicio de la Santa Iglesia y por amor de su divino Fundador."

Con estas palabras termina el autor su breve prólogo, y nosotros podemos decir que su deseo ha de cumplirse muy bien con el estudio y asimilación de este *Manual*

Se recomienda principalmente por su claridad, orden y concisión, que en poco espacio ofrece bellos resúmenes de lo que interesa a los no especialistas en materia de legislación canónica. A esto se añade una presentación externa tan agradable como pedagógica, destacando la idea principal y significando su desarrollo en la variedad de tipos de letra y subnumeraciones, que casi obligan a seguir el curso de un pensamiento ya por sí mismo nítido.

En cuanto a la doctrina, nadie puede esperar novedades o estudios especiales en un manual de esta índole. Se expone por lo regular la más corriente, sin discutir puntos debatidos, sin alambicar demasiado los conceptos, con madura discreción. A veces se requeriría, tal vez, algún mayor detalle o especificación, sobre todo cuando el alcance o sentido de los cánones ha recibido una declaración o interpretación auténtica, que valdría la pena de recordar.

Aunque sea un manual de vulgarización, frecuentemente aparece bien definida la mente del autor en puntos controvertidos, y a veces con una resolución que no deja entrever siquiera la diversidad de opiniones existente. Por lo demás su criterio es seguro y sigue por lo regular la línea tradicional, aunque sabe acoger con entusiasmo las orientaciones más recientes. Así, por ejemplo, nuestra decidida simpatía porque se acepte la cantidad relativa en la ley del ayuno; admite que son lícitos en los días festivos ciertos entretenimientos en trabajos conceptuados antes como serviles, si se los toma para distraerse de las ocupaciones ordinarias de la semana; el subdiaconado lleva consigo voto implícito de castidad, al menos en virtud de una costumbre prolongada después de que desapareció el voto explícito; el vicario delegado de misiones se equipara en facultades a los Vicarios generales de diócesis, y tiene como ellos potestad or-

dinaria; los clérigos pueden tener acciones comerciales, pues aunque teóricamente impliquen comercio por medio de otros, no concurren en éste las circunstancias que motivaron la prohibición de la Iglesia; admite que ciertas Abadesas debieron de tener en la Edad Media verdadera jurisdicción, y se la atribuye aun actualmente para algunas cosas a los Hermanos de San Juan de Dios, etc., etc.

Creemos que este manual ha de ser muy útil para los seglares y aun para muchos sacerdotes.

M. Z.

BROU, L., O. S. B., *The Psalter Collects,* from V-VIth century Sources (Three Series). Edited with Introduction, Apparatus criticus and Indices by... From the papers of the late Dom ANDRÉ WILMART, O. S. B. (Henry Bradshaw Society, vol. LXXXIII).—Harrison and Sons, Ltd., St. Martin's Lane (London, W. C. 2, 1949) 283.

Contribución importante para los estudios litúrgicos, cuya aparición constituirá una novedad de material para muchos: las *Colectas* que se recitaban al final de cada Salmo.

Cuando en 1941 murió Dom Wilmart dejaba muy adelantada la preparación de esta obra y aun comprometida ya para la publicación en *Henry Bradshaw Society.* El delicado encargo de ultimarla y llevarla a la impresión recayó en las expertas manos de Dom L. Brou. Nadie más indicado para el caso. Conocidos de todos son sus méritos ya contraídos con los estudios litúrgicos, especialmente con los visigóticos.

Y el contenido de la obra es en una buena parte español y visigótico. Lo forma el material inédito de las Colectas del Salterio, en tres series: africana, española y romana. Una docta Introducción de 70 páginas, debida a Dom Brou, estudia diversas cuestiones previas a la edición: historia y análisis de los manuscritos, en cada una de las series. En ella intercala varios párrafos o notas que ya Dom Wilmart tenía redactados con el mismo fin.

En la serie española las Colectas son netamente españolas, como puede comprobarse por el examen interno de su estilo. No consta, sin embargo, que la colección se formara en la Península. Dom L. Brou deja para otra ocasión el estudio interesante de la paternidad de estas Colectas: tenemos desde la antigüedad la referencia a San Leandro y Conancio de Palencia.

La edición, en principio, es la de Dom Wilmart; pero el nuevo editor ha debido ultimarla en varias partes que su predecesor no había acabado; ha añadido aparatos críticos, índices, etc., si bien se ha servido de las notas de Dom Wilmart.

No se da la edición como definitiva, ya que falta el estudio de otros códices importantes, entre otros los que se oculten en archivos españoles, que Wilmart no visitó.

JOSÉ MADOZ, S. I.

LOEHR, D. AEMILIANA, O. S. B., *L'Année du Seigneur. Le mystère du Christ au cours de l'année liturgique,* 2 vol.—Editions Ch. Beyaert (Bruges, 1945) 464 y 400, 14 × 22 cm. Frs. b. 235.

Esta obra ha visto ya la cuarta edición alemana, sobre la cual se ha hecho la traducción francesa. Este solo hecho ya es una recomendación del libro de la religiosa de la Abadía Benedictina de Sta. Cruz en Herstelle (Alemania).

No es un Año Litúrgico ni un Flos Sanctorum, es un "Año del Señor"; es decir, la exposición del "misterio de Cristo en el curso del año ecle-

siástico". Por esta causa la autora ha omitido las conmemoraciones de los Santos y fiestas que no fueran de Jesucristo. Es verdad que la nueva edición alemana (primera francesa) sale muy ampliada respecto de las anteriores, pero ello es debido a que en ediciones primeras solamente figuraban las Dominicas y Fiestas del Señor, mientras que en esta nueva edición se ha añadido "el precioso tesoro litúrgico de las Misas de Cuaresma, Cuatro Témporas y Vigilias, las cuales completan perfectamente el Año del Señor".

El volumen primero comprende de Adviento a la Semana Santa inclusive, y el segundo desde Pascua hasta el fin del año eclesiástico. Para la autora el misterio de Cristo es el amor. No lo formula con estas palabras, pero esto rezuma y de mil maneras explana todo el decurso de la obra. Y no hay duda de que es así. El punto central del año eclesiástico es el día solemne de la Pascua, día de alegría, día de amor, pues es el día del triunfo de Cristo, conseguido con la locura del amor en la cruz. Sin embargo nos parece algo convencional y quizás demasiado exagerado el querer descubrir en todos y cada uno de los pormenores de las conmemoraciones litúrgicas esta unidad estricta que en nuestros días elaboramos. Sabemos muy bien que ciertas circunstancias externas motivaron ciertos pasajes litúrgicos que de suyo no se relacionaban directamente con la conmemoración del tiempo; así, por ejemplo, al celebrarse la *statio* cuaresmal de la feria quinta después del tercer Domingo en la Iglesia de los SS. Cosme y Damián, se escogió como tema del Introito el *Salus populi ego sum,* para el Evangelio la curación de la suegra de San Pedro y las curaciones de Jesús en Cafarnaum, etc., es decir, temas que convenían muy bien con los Santos médicos que en la misma oración de la Misa eran conmemorados. Como este caso podríamos citar otros. Es, pues, cierto que el ciclo del año litúrgico tiene cierta unidad, pero esta unidad es de carácter algo general, que no hay que exagerar demasiado, con riesgo de incurrir en inexactitudes.

Algo de esto aparece en el empeño de la autora en pretender descubrir siempre el amor, aun en aquellos pasajes o días en que menos resalta. Tal ocurre, por no citar más que un ejemplo, en el Miércoles de Ceniza, día evidentemente de penitencia; sin embargo, dice que quien creyera que la penitencia era el tema principal del día andaría equivocado, y que por tanto hay que relacionar la penitencia de la Cuaresma con la alegría de la Pascua, de la cual es una preparación. Hay en esto cierta verdad, pero no creemos que sea cierto que el sentimiento primordial del día de ceniza sea precisamente el amor; si no es en cuanto que el amor ha de ser el fin último a que tiende toda la liturgia.

Esto no quita el mérito que tiene esta obra, cuyo contenido puede ser sumamente útil para fomentar la piedad cristiana, penetrar más y más el sentido de la Liturgia, vivir esta vida de santidad y de unión con el espíritu de la Iglesia que recomendaba el Papa en la Encíclica *Mediator Dei* y hacer gustar más a los fieles el sabor espiritual de las conmemoraciones eclesiásticas. Los sacerdotes pueden también hallar aquí un arsenal de materias para pláticas, homilías, conferencias.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ROBERTS, C. H.; CAPELLE, B., O. S. B., *An Early Euchologium, the Dêr-Balizeh Papyrus Enlarged and reedited.* (With 6 plates).—Bureau du Muséon, 7 Mont Saint Antoine (Louvain, 1949). En 8.°, 69 + 6 planchas.

Descubierto ya este papiro y publicado, ha sido mérito del Dr. Roberts, profesor de Papirología de la Universidad de Oxford, el reconstruir pacientemente unos fragmentos apenas legibles y muy deteriora-

dos, de suerte que, como puede verse por las fotocopias que acompañan al texto, ha sido menester gran sagacidad y extraordinaria pericia para lograr unir aquellos fragmentos que a veces solamente abarcan dos o tres letras.

La publicación del texto es esmerada y, además de aparecer con aparato crítico, se colocan en la página de enfrente los lugares paralelos; lo cual aumenta el valor de la publicación.

Dom B. Capelle, Abad de Mont César, añade al texto un breve pero valioso comentario. Folio por folio examina las novedades que al texto introducen los fragmentos recogidos y analiza su valor. Hace notar, entre otras cosas, la anomalía—dentro de las liturgias orientales—de presentar la epiclesis antes de la consagración. Y a este propósito coloca en el lugar paralelo el otro único caso encontrado semejante, que es una anáfora copta del s. VI publicada por el Prof. Lefort en 1940.

Libros como éste acreditan a sus autores y a la Biblioteca del *Muséon* de la Universidad de Lovaina, de la que constituye el vol. 23.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

FUETSCHER, LORENZ, S. J., *Acto y potencia;* traducción española de C. Ruiz-Garrido, S. J.—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1948) 308.

Saludamos esta nueva obra como quizá la más importante de estos últimos años en el terreno de la metafísica pura. No se trata de una obra histórica sobre el debatido problema, eje de todo el pensamiento metafísico, ni tampoco se trata de una apasionada e inútil obra de polémica; el autor pretende, como más de una vez repite, "no servir a la polémica, sino a la inteligencia profunda de los problemas filosóficos y a su solución" (p. 90). Una obra serena y magnánima, producto de una mente poderosa, diáfana y fríamente objetiva, que aun en la selección de opiniones se manifiesta casi en absoluto desprovista de adherencias afectivas, cualidad un poco difícil en las lides filosóficas. La obra de Fuetscher abarca en su totalidad el problema del acto y la potencia y toda su inmensa irradiación metafísica.

Después de una primera parte introductoria, en la que se estudia la problemática general del acto y la potencia (p. 19-63), o sea sus relaciones con los primeros principios, su distinción real, y la estructura tomista del acto y la potencia; síguese una segunda parte (p. 64-151) en la que se estudia la limitación del acto en general, y la limitación del acto entitativo en particular; la tercera (p. 152-249), que trata de la multiplicación del acto y del principio de individuación; la cuarta (p. 250-274), que estudia la unidad del acto; y por fin, la quinta (p. 275-298), que encierra un estudio exhaustivo del tránsito de la potencia al acto, o sea del axioma *quidquid movetur ab alio movetur*. El plan de la obra es, como puede apreciarse, completísimo, y nos es imposible en una simple nota bibliográfica detenernos en seguir todo el desarrollo del pensamiento del autor. Fuetscher se muestra en toda la obra, como decía su adversario ideológico Gredt, *verdaderamente sobrio y científico*. Pero vamos a destacar dos cualidades que creemos peculiares de la presente obra: una, de carácter metodológico, y otra, de carácter ideológico.

En cuanto a la primera, el autor, con sano sentido de la objetividad científica, distingue perfectamente entre el problema estrictamente filosófico del acto y de la potencia, y "la concepción y planteamiento que recibe en una escuela determinada" (p. 15), y por lo tanto junto a los rasgos sistemáticos que resultan de una concepción común de las relaciones existentes entre el acto y la potencia, se da otra sistemática especial, que resulta de una especial interpretación del acto y la potencia:

"tendremos, pues, la escolástica y las *escuelas* escolásticas", sin monopolios doctrinales ni anatemas exclusivistas. Esta posición coloca al autor en el plano noble del problema objetivo, sin hacerle descender a la "polémica innecesaria e infecunda". El tomismo para Fuetscher no es la escolástica, es sencillamente una de las varias escuelas dentro de la escolástica, especificada por las veinticuatro tesis, prescindiendo de la cuestión secundaria de si ése catálogo de tesis expresa o no la mente del Angélico.

Más importante es la segunda observación de tipo ideológico. El autor, en la adopción de posiciones, sigue la dirección suareciana (por ejemplo, la limitación del acto entitativo en particular, p. 134, etc., etc.), fijándose no tanto en el valor directo de los argumentos, sino en la mayor firmeza filosófica y objetiva de los puntos de vista y de las posiciones originales. Así, por ejemplo, en el debatido y eterno problema de la distinción real o simplemente conceptual entre la esencia y la existencia, cree el autor que el tomismo aceptaría la tesis suareciana si el tomismo se decidiese a aceptar el punto inicial de la tesis del Eximio. De esta manera se desliga el autor de la alucinación de una *recta* demostración, que por eso es verdadera, si no se funda en sólidos fundamentos. Creemos que es éste uno de los méritos más destacados de la presente obra. Pero dentro del terreno ideológico todavía encierra otro meritísimo valor.

Conocida es para los iniciados en los modernos estudios de Gnoseología la discusión sobre el lugar que le corresponde entre los demás tratados de la filosofía y sus relaciones con la Metafísica. Las opiniones son múltiples y oscilan entre las que consideran la Gnoseología como simple tratado propedéutico de la Metafísica y los que la consideran como la razón misma de la Metafísica. Hasta el momento no había salido aún una obra que abordase metafísicamente la solución del problema, y la obra de Fuetscher viene a llenar ese vacío inmenso en los estudios de Criteriología. El método seguido por el autor de ir, no a lucha ineficaz de la contraposición de argumentos, sino al análisis de los fundamentos de las diversas teorías, le hace tropezar frecuentemente con los *presupuestos epistemológicos* de las mismas, y desde ellos esparcir luz maravillosa sobre las cuestiones metafísicas.

Al exponer la problemática general del acto y la potencia, llega al problema de los conceptos universales, como una derivación de la teoría metafísica. Así, según Fuetscher, el escotismo y el tomismo parten de un mismo presupuesto epistemológico, a saber, el *paralelismo* existente entre la realidad y su concepto; pero como el tomismo por su parte rechaza la distinción formal escotística, se sigue, dice el autor, que "el escotismo, frente a un tomismo llevado hasta sus últimas consecuencias, representa una forma más moderada del realismo" (p. 55). Toda la crítica que del tomismo hace el autor está encaminada a demostrar que el tomismo se ve forzosamente obligado a ser inconsecuente con sus principios o a defender un *realismo conceptual* superior aun al de los escotistas. No es, por lo tanto, un despropósito preguntar a los que acusan al Eximio de nominalista si no caen ellos en un realismo exagerado (p. 58 y 82).

Al abordar el difícil problema de la distinción entre la esencia actual y la existencia de nuevo toca los fundamentos epistemológicos de la cuestión. Suárez se decide por sola distinción conceptual entre ambas, mientras el tomismo defiende la distinción real. El hecho de la aserción puramente afirmativa de la distinción conceptual no descarta la posibilidad de la distinción real. Pero la cuestión está en averiguar si de hecho existe esa distinción real. Desde luego, de la distinción con-

ceptual no puede deducirse la distinción real (método seguido por los tomistas) "si no se quiere incurrir en el *paralelismo* entre el orden del conocimiento y el orden del ser" (p. 105), *paralelismo* que por necesidad lleva a un realismo exagerado.

No menos importante es, desde el punto de vista epistemológico, la cuestión del principio de individuación. Su conexión con el complejo problema de los conceptos universales es evidente. El tomismo considera la solución dada al problema de la individuación como el único fundamento sólido a la solución del problema de los conceptos universales (p. 243). El sentido obvio que tiene el principio tomista de individuación al rechazar la distinción formal escotística es que la Naturaleza o la esencia universal es *realmente* distinta de la individualidad. Y nos hallamos de nuevo ante el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser, presupuesto general epistemológico del tomismo. Si las formas platónicas tienen carácter universal, lo mismo hay que decir de las formas aristotélicas interpretadas por el tomismo, que si no subsisten separadas de las cosas *están* encerradas en ellas. El tema es por demás interesante y rebasa los límites de una nota bibliográfica. Pensamos dedicarle más amplio estudio.

De nuevo repetimos que la presente obra señala un avance importantísimo, tanto en la cuestión fundamental que trata, la metafísica del acto y la potencia, como en el estudio realmente profundo que hace el autor del aspecto epistemológico del problema, que, como indicamos, es la verdadera novedad ideológica de la nueva obra. Felicitamos sinceramente al joven traductor, pues nos ha proporcionado una traducción perfecta, consecuencia de su conocimiento de la materia.

J. M. ALEJANDRO, S. J.

IRIARTE, JOAQUÍN, S. J., *La ruta mental de Ortega.*—Editorial Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1949) 180.

Un nuevo e interesante libro (o colección de estudios periódicamente publicados) del P. Iriarte sobre nuestro Ortega, libro que una vez más pone de manifiesto la serena crítica, objetiva e imparcial, sin anatemas ni desgarramientos de vestiduras, de que ya en otras meritísimas publicaciones sobre el mismo tema dió amplia muestra el autor. Como en otros estudios, se limita el autor al estudio de la faceta estrictamente filosófica de Ortega, quizá la más difícil de estudiar, ya que la "sugerente" obra del filósofo madrileño es un dulce y a veces divertido navegar por todos los mares, sin anclar nunca ni invernar siquiera de una manera ordenada y tranquila. Es mérito extraordinario del autor intentar tanto en éste como en otros de sus estudios orteguianos proporcionarnos una síntesis de lo que "puede" pensar Ortega, el agnóstico que no tiene sistema que darnos (p. 96). Después de un primer capítulo en el que se habla del "rumbo atlántico" de Ortega, pero reconociendo que antes que nada es y seguirá siendo un europeo, germanizado hasta el tuétano, y después de unas oportunísimas notas sobre la recientísima edición de las *Obras completas,* señalando algunas notables deficiencias; pasa el autor a un segundo y tercer capítulos (p. 35-97), en los que estudia la que pudiéramos llamar la última condensación mental de la efervescencia ideológica orteguiana: el historicismo. Ortega, duro con la religión, y más duro aún con el espíritu, palabras que repugnan a su craso naturalismo, se embarca en el historicismo, creyendo completarle, creando como su base, la vida; base que quedaba algo imprecisa en la obra de Dilthey, como creadora y portadora de las culturas. Pero la "vida humana" de Ortega es una vida desesencializada,

es una vida cuya realidad ontológica es ser "historia", es "historificarse" constantemente, es, sencillamente, la *vida-gerundio*, no la *vida-participio* (?). Las playas a que arriba el madrileño son, filosóficamente hablando, misérrimas y desoladas, totalmente estériles. Es de lamentar correr años y años tras frases bellas (el hombre es ontología móvil, es gerundio y no participio, es un manojo de circunstancias, etc.) y al cabo encontrarse con el cero absoluto, abandonado a un puro agnosticismo o un positivismo larvado: el "viejo mediterráneo" descubierto bastantes años ha. Ortega es un epígono de Dilthey, y el filósofo español llega al historismo del germano, que es lo menos filosófico que existe. La crítica que el autor hace de esta posición orteguiana, dentro del equilibrio que le distingue, es severa y justamente dura. Sigue un cuarto capítulo sobre el prólogo puesto por Ortega a la traducción española, hecha en Buenos Aires, de la *Historia de la Filosofía*, de Bréhier. En él se pone a la luz el marcado anticristianismo de Ortega, en su audaz (llamémosla así) concepción de la filosofía. Para Ortega, la pérdida de la fe es condición indispensable para filosofar. Las consideraciones del autor en la crítica de esta doctrina orteguiana nos parecen las mejores páginas del libro que reseñamos. Termina el libro con un capítulo (p. 128) en el que se establece un curioso paralelismo entre Santayana y Ortega, ambos españoles y madrileños, aunque de trayectorias vitales muy diversas, y un último capítulo sobre Hispanoamérica y el Historismo (p. 147), que ya tiene una conexión muy tenue con el tema principal de la obra. Personalmente juzgamos muy problemática la potencialidad y la posibilidad filosóficas de pueblos tan lamentablemente volcados en una vida tan irremisiblemente e inconscientemente pragmática. Se cierra la obra con un apéndice sobre la filosofía en Norteamérica, que quizá venga a probar las esterilidad metafísica de las mentalidades norteamericanas. Repetimos nuestras alabanzas al nuevo libro del P. Iriarte. Deficiencias en la delicadeza de corrección de pruebas, cierta a veces falta de fluidez en la frase, que obliga a releer algunos párrafos, y cierta propensión a la creación de palabras nuevas, son pequeños lunares que no empañan el mérito de esta nueva obra del P. Iriarte.

J. M. ALEJANDRO, S. J.

TESSON; NODET, CH. H.; PASCHER, F.; BEIRNAERT; CARUSO, I, *Psicoanálisis y Conciencia moral*. Trad. del francés por A. DE MIGUEL.—Ed. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1949) 105, 19 × 11,5 cms.

DUHAMEL, G.; MARITAIN, J.; OKINZYC, J., *La defensa de la persona humana*. Trad. del M. I. Sr. Dr. ANTONIO SANCHO.—Ed. Studium (Madrid-Buenos Aires, 1949) 92, 19 × 11,5 cms.

La Colección "*Cuestiones de hoy*", que la Editorial Studium de Cultura abre con estos tomitos, pretende "tratar en forma de breves estudios, hechos por *especialistas católicos*, los problemas actuales. El teólogo, el médico, el psicólogo, el sociólogo, el jurista... expondrán en lenguaje sencillo al alcance de todos los temas de interés, enfocándolos con criterio sanamente católico" (p. 7-8). Los temas que se anuncian—como próximos a aparecer—son de indudable interés: La fecundación artificial en los seres humanos, la muerte, el aborto, los estados intersexuales, etc.

El primer volumen toca el sugestivo tema del psicoanálisis y la conciencia moral. ¿Hay oposición entre ambos? Los autores—sacerdotes y médicos católicos—son de los entusiastas de esta innegable aportación

de la psicología moderna y partidarios de aprovechar estos nuevos valores para conocer al hombre. Con claridad y sencillez se expone el problema desde varios puntos de vista, precisando las ideas. El "Super-Yo" no es "la conciencia moral"; lo "social" no es lo "moral"; el "sentimiento de culpabilidad" no es el "pecado", etc.

Al lector español parecerá, sin duda, excesiva la benevolencia con que se enjuician los pormenores de la doctrina psicoanalista freudiana. Aun concediendo todas las atenuaciones que se hacen (es decir, prescindiendo de la "metafísica" freudiana, y corrigiendo la "psicología" en el sentido antes indicado), todavía se da valor incondicional a elementos muy discutibles, como los complejos de Edipo y de castración, etcétera. En realidad, la acusación de pansexualismo no la refuta Pascher con claridad: "Se olvida—dice—que nosotros nos ocupamos de la sexualidad, porque las neurosis son trastornos sexuales, así como el oftalmólogo se ocupa del ojo del cliente que no ve bien" (p. 68). Sin embargo, el hecho de que Adler y muchos otros expliquen las neurosis en un sentido completamente diverso muestra que la explicación psicoanalista no es necesaria, y que por consiguiente la acusación de pansexualismo persiste válidamente. Es útil, no obstante, esta lectura para precisar ideas.

El segundo tomito está dedicado a la defensa de la persona humana contra los excesos del estatismo y del liberalismo. Son tres trabajos de valor muy desigual; dos de ellos conferencias. El primero (una apología de la profesión médica) señala los peligros de la intervención estatal en la profesión médica. La solución contra esta intervención no es—defiende Maritain en el segudo trabajo—el individualismo desenfrenado. El concepto de *persona* humana está en medio del de "individuo" y de función del Estado. En el tercero se insiste sobre el derecho de la persona al trabajo y a la contemplación.

Estos tomitos son útiles para informar al lector (que no disponga de otro medio) de tales cuestiones, aunque forzosamente el limitado espacio con que se tratan obliga a cierta superficialidad.

A. Roldán, S. J.

Selección de libros. Juicio sobre más de 700 obras de actualidad. Publicado por "Biblioteca y Documentación", vol. III.—Plaza del Temple, 8 (Valencia, 1949) 355.

Este volumen se presenta con un prólogo del Dr. Casimiro Morcillo, Obispo Auxiliar entonces de Madrid-Alcalá, y sigue al mismo otra introducción, para los que no conocen los tomos anteriores, a quienes se informa del objeto de esta colección. A la verdad, cada tomo es una reproducción de las tarjetas o fichas que publica quincenalmente "Biblioteca y Documentación" de Valencia, con el aditamento de la perfecta ordenación por materias y al final el indispensable auxiliar de unos copiosos índices de autores y de materias. Los juicios que emiten resaltan entre los demás que aparecen en otras publicaciones similares por la concisión, con la cual dan idea del libro y de su calificación moral y religiosa. Creemos sinceramente que estos tomos no debieran faltar en ninguna biblioteca. Los mismos libreros, para acreditar su rectitud, deberían adquirir *Selección de libros*, para retirar del mercado de libros tanto material nocivo. Con mucho acierto se comparan en la introducción los libros a las setas. ¡Cuánta prevención y examen para no ser víctima de hongos venenosos! Pues la misma solicitud habría que tener con los libros. Mil plácemes merecen los que trabajan en esta benemérita institución. Posteriormente a la recepción de este tomo han salido ya otros dos.

M. Q.

CRÓNICA

Conferencias y Conmemoraciones

En el Aula Magna de la Universidad de Valladolid, y en los días comprendidos entre el 13 de noviembre al 17 pasado, tuvo lugar un ciclo de conferencias sobre temas asuncionistas.

La primera de ellas estuvo a cargo de D. Gratiniano Nieto, Director del Colegio Mayor Universitario de Santa Cruz, quien disertó sobre el tema *La representación asuncionista.* Habló de las principales representaciones de la Asunción, citando como la más antigua de la cristiandad el sarcófago de los dieciocho mártires de Zaragoza, terminando con un comentario sobre el maravilloso retablo de la iglesia de San Nicolás, de Burgos. La conferencia fué ilustrada con proyecciones de las más importantes obras a que se refirió el Sr. Nieto.

La segunda conferencia fué pronunciada por el catedrático de Artes de la Universidad, D. Angel Apráiz, sobre el tema *La Asunción en el Arte.* Se refirió el conferenciante a los tres momentos con que nuestra imaginación concibe la Asunción de la Virgen: el de la Muerte o dormición; el de la Asunción, concretamente como tal, y el de la Glorificación, que se plasma en la Coronación. Comenta obras de escultura y pintura desde las escuelas de Giotto, obras de florentinos y venecianos, Ticiano, el Greco, Velázquez. Presenta, finalmente, algunas manifestaciones de Goya y del Romanticismo.

La tercera conferencia estuvo a cargo del profesor de Literatura don Manuel Moragón, que desarrolló el tema *La Asunción como tema poético,* exponiendo al respecto cómo en la Literatura se ha plasmado y sentido hondamente el tema sacro de la Asunción de la Virgen.

Don Luis Suárez, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, pronunció la cuarta conferencia sobre el tema *Valor histórico de la fe asuncionista.* Hizo resaltar la Antigüedad de esta fe asuncionista, cuyos primeros vestigios pertenecen a Oriente. Habla de la herejía de Nestorio y de la definición por la Iglesia del dogma de la Maternidad divina de María y cómo fué arraigando en el corazón de los cristianos, primero en el Imperio de Carlomagno y las Cruzadas hasta las doctrinas de Lutero, que dividieron al Occidente en enemigos y defensores de la Maternidad divina de María. A continuación hizo un estudio sobre el tema de la Asunción en España.

La última conferencia del ciclo estuvo a cargo de D. Antolín Gutiérrez Cuñado, Capellán de la Universidad, y versó sobre *La Asunción en la sagrada Liturgia.* Comenzó haciendo resaltar como gala y honor del habla de Castilla el sentido religioso y litúrgico que resplandece en la palabra "asunción", y esto desde que el idioma español "daba los primeros balbuceos en los *Loores de Nuestra Señora,* de Berceo".

Esto sirvió al conferenciante para mostrar rápidamente la ejecutoria asuncionista de España a través de los siglos, estudiando la posición de los Papas con referencia a este dogma, recientemente definido.

*** En la Diócesis de Valencia se ha celebrado el IV Centenario de la fundación del Seminario valenciano, ocurrida en 1550. Es la primera fundación de un Centro de formación eclesiástica según las normas del Concilio Tridentino, anterior a los mismos Seminarios fundados en Roma por la naciente Compañía de Jesús, tales como el Colegio Romano y el Colegio Germánico.

(Indice Cultural Español, 1.º de febrero de 1951, p. 1-2, 11.)

Nueva Universidad Pontificia

En 1931, el Instituto de los Hermanos Maristas fundó unas Escuelas superiores para jóvenes en la ciudad de Porto Alegre, en el Estado de Río Grande do Sul (Brasil Meridional), y en estos últimos años erigió tres Facultades académicas, reconocidas por el Gobierno. A instancia del Excmo. Sr. Arzobispo de Porto Alegre, la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, por decreto de 1.º de noviembre de 1950, después de examinar los Estatutos, con la aprobación del Sumo Pontífice, elevó este Centro a la categoría de Universidad Católica Pontificia, con todos los derechos, deberes y privilegios correspondientes.

Novísima edición crítica de las Obras de Duns Escoto

Una Comisión de Padres Franciscanos, presididos por el P. Carlos Balic, que desde 1938 trabaja en Roma para la edición crítica de las Obras de Juan Duns Escoto (como el Colegio de San Buenaventura de Quaracchi trabaja en el edición de las obras de Alejandro de Hales), acaba de publicar en 1950, impresos por la Tipografía Políglota Vaticana, los dos primeros volúmenes de las Obras de Escoto, que contienen el prólogo (vol. I), y las dos primeras Distinciones del libro I del Comentario al Maestro de las Sentencias (vol. II). Precede a la edición un largo estudio histórico-crítico sobre los manuscritos e impresos de las Obras de Escoto en general, y en particular de la *Ordenación* o Comentario al Maestro de las Sentencias, más conocido con el nombre de *Opus Oxoniense,* publicado en la edición de Wadding.

Para esta edición crítica ha examinado la Comisión 103 códices y 33 ediciones de las obras del Doctor Sutil, ya que no existe el autógrafo de la *Ordenación,* o libro de Escoto manuscrito o dictado por él a su familiar. Por fortuna, la Comisión se ha podido servir del Códice A, que procede del ejemplar, que no solo contenía un texto muy próximo al apógrafo, sino que fué corregido casi en todas sus partes por el recensor o editor, conforme al libro de Escoto. Así, este Códice era en verdad la edición crítica de la *Ordenación* hecha en la Edad Media, si bien hay que advertir que este Códice no es el ejemplar antiguo, sino una copia de él, corregido y anotado, y que esta edición de ahora no es una mera reproducción del Códice A, que ha servido de base, sino que se han aprovechado numerosos códices, bastantes de ellos encontrados en España.

Esta *Ordenación* es el famoso *Liber fratris Ioannis Duns,* escrito a principios del siglo XIV; seguirán luego las *Lecturas* y *Reportaciones* de varios géneros sobre los cuatro libros de las Sentencias, y al fin las obras filosóficas. La obra que acaba de salir está dedicada a Pío XII, como homenaje por el Año Santo.

Nuevas Revistas de Teología

Acaba de salir a principios de 1951 el primer número de la Revista "Ephemerides Mariologicae", que lleva por subtítulo "Comentarium de re Mariali a Superioribus scholis C. M. F. exarata". Comienza con la presentación de la revista por el P. Pedro Schweiger, C. M. F., Superior general de la Congregación de los Padres del Inmaculado Corazón de María, quien hace notar la coincidencia de la aparición de la revista en el Año Santo, el año Mariano y el año Claretiano, en que ha sido inscrito en el catálogo de los Santos el P. Antonio M.ª Claret. Sigue el texto

de la Bula *Munificentissimus Deus*, y a continuación tres profundos trabajos sobre la Bula. Uno, del P. Máximo Peinador, C. M. F., sobre el argumento escriturístico de la Asunción en la Bula; otro, del P. Buenaventura García Rodríguez, C. M. F., sobre la razón teológica en la Bula, y otro, del P. Juan Francisco Bonnefoy, O. F. M., en que examina la Constitución en todos sus aspectos. Luego de estos estudios viene un "Boletín Asuncionista", del P. Ovidio Casado, C. M. F., y dos notas, una del P. G. Rozo, Claretiano: *La Preghiera del S. Padre a María Assunta*, y otra del P. M. Llamera, O. P.: *De merito corredemptivo B. M. Virginis*. Al fin, por vía de crónica, se habla del eco de la doctrina asuncionista en Alemania y el Brasil. La Dirección y Administración de la Revista reside en: Madrid, Buen Suceso, 22.

*** Recibimos también con agrado el primer número de "Revista de Teología", de La Plata, Argentina (calle 24, entre 65 y 66), con un sumario muy interesante de trabajos bien presentados.

Necrología

El 30 de octubre pasado fallecía en Roma, de un ataque de apoplejía, el *P. Andrés Oddone, S. I.* Nacido en 1882 en Rossiglione (Génova), entró a los diecinueve años en la Compañía de Jesús, y después de haberse dedicado por varios años a la enseñanza, fué llamado en 1924 a desempeñar la cátedra de Dogma y Moral en la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán. Brilló desde entonces por sus lecciones, conferencias, numerosos artículos en las revistas y libros de aquella Universidad. A 15 llega el número de volúmenes que entonces publicó, de moral, dogma y apologética, y una historia eclesiástica, hasta 1940 en que dejó su cátedra y pasó a Roma a formar parte de la redacción de la acreditada Revista "La Civiltà Cattolica". No menos activo se mostró desde entonces, y llegan a más de un centenar los artículos que publicó en dicha revista, durante diez años, sobre las mencionadas materias y también sobre pedagogía, comentando los sucesos de estos últimos años, en defensa de la Iglesia, trazando diversas biografías de santos, y últimamente defendiendo en la Mariología la Mediación universal de María. Se puede decir que la muerte le cortó los pasos repentinamente en una vida de tanta actividad.

*** En la vigilia de la Epifanía de este año entregaba su alma a Dios en Roma el *P. Juan Lottini, O. P.*, Comisario del Santo Oficio. Nacido cerca de Prato en 1860, entró en la Orden de Predicadores, en la que profesó en 1876. Fué Prior y Lector de Teología en su Orden. Durante cuatro años, desde 1898, llegó a Vicario General de la Congregación de San Marcos. En 1905, Pío X le nombraba Consultor de la S. C. del Santo Oficio, y poco después Visitador Apostólico. En tiempo de Benedicto XV sucedía al P. Pasqualigo en el cargo de Comisario del Santo Oficio, en el cual permaneció treinta y dos años. Fruto de su labor de escritor son su *Compendium Philosophiae scholasticae ad mentem S. Thomae Aquinatis*, 3 t. (1900); *Introductio ad Sacram Theologiam* (1902), que comprende los dos tratados *De Revelatione* y *De Ecclesia; Institutiones Theologicae Dogmaticae specialis...* (1904), y reimpresa en 1908-10, en 3 t.; *Divi Thomae Aquinatis O. P. Summa Theologica in breviorem formam redacta usui Seminariorum aptata*, en 3 t., publicada por Marietti (1925-27). Sacó también a luz algún trabajo en defensa de Savonarola, fundador y padre de la Congregación de San Marcos, con ocasión del centenario de su muerte, y últimamente su obra de vulgarización de *La imitación de Cristo*.

LIBROS RECIBIDOS[1]

* De sus AUTORES.

FILOGRASSI, IOSEPH, S. I., *Pius Papa XII. Constitutio Apostolica. Fidei dogma definitur Deiperam Virginem Mariam corpore et anima fuisse ad coelestem gloriam assumptam. "Munificentissimus Deus" 1 nov.* 1950: Greg (1950) 483-525.

Anuario de las Congregaciones Marianas Españolas, 1949-1950.—Secret. de Public. de la Confeder. E. de Congregaciones Marianas (Madrid, 1950) 423.

* Del C. S. de I. C., Vitrubio, 16, Madrid.

VAJDA, GEORGES, *La Teología ascética de Bahya Ibn Paquda* (Biblioteca hebraico-española, IV). Trad. española, con adiciones del autor, por José M.ª Solá Solé.—Inst. "Arias Montano" (Madrid-Barcelona, 1950) 200.

IV Congreso nacional del catecismo. Precedido del discurso del Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, Ministro de Educ. Nac.—Inst. "San José de Calasanz" de Pedagogía (Madrid, 1950) 80.

El Patrimonio Eclesiástico. Estudios de la Tercera Semana de Derecho Canónico.—Inst. "San Raimundo de Peñafort" (Salamanca, 1950) 474.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apart. 466, B. A. C., Madrid.

HERRERA, JOSÉ, C. M.-PARDO, VEREMUNDO, C. M., *San Vicente de Paúl. Biografía y selección de escritos.*—(Madrid, 1950) 907.

MALDONADO, JUAN DE, S. I., *Comentario a los Cuatro Evangelios,* I. *Evangelio de San Mateo.* Vers. castellana con intr. y notas, por Luis M.ª Jiménez Font, S. I. Introd. general, por José Caballero, S. I.—(Madrid, 1950) VIII-1159.

RUIZ BUENO, DANIEL, *Padres apostólicos.* Edic. bilingüe, completa. Introd., notas y versión española.—(Madrid, 1950) VII-1030.

SÁNCHEZ CANTÓN, F. J., *Cristo en el Evangelio* (Los grandes temas del arte cristiano en España. Serie cristológica, 2).—(Madrid, 1950) 124*-255 lám.

BALMES, JAIME, *Obras completas,* t. VIII *Biografías, Miscelánea, Primeros escritos, Poesías, Indices.* Edic. dirigida por la Fund. Balmesiana de Barcelona según la ordenada por I. Casanovas, S. I.—(Madrid, 1950) XVI-1016.

* Del MONASTERIO DE MONTSERRAT (Barcelona).

AUGÉ, RAMIR, O. S. B., *La Biblia.* Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat, XIV *Jeremías.*—Monestir (Montserrat, 1950) 406.

* De la EDIT. HERDER, Balmes, 26, Barcelona.

SABATER MARCH, JOAQUÍN, *Derecho constitucional de la Acción Católica.*—(Barcelona, 1950) 271.

* De la EDIT. ESCELICER, S. L., Apartado 459, Madrid.

GONZÁLEZ MORALES, ANTONINO, *Historia de Fátima.* Prólogo del Excmo. Sr. D. S. Rubio Montiel, Obispo de Osma.—(Madrid-Cádiz, 1950) 240.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

ARNÁIZ ALVAREZ, EUSEBIO, C. SS. R., *Apóstol y mártir. Don Anastasio Arnáiz Alvarez, presbítero y mártir en Madrid,* 1892-1936.—(Madrid, 1950) 192.

MORÁN, EPIFANIO, C. SS. R., *"Iré a mi padre"...*—(Madrid, 1950) 236.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *El San Gerardito de los niños.*—(Madrid, 1950) 163.

* De EDIC. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Apart. 5018, Madrid.

ENCISO VIANA, EMILIO, PBRO., *La muchacha en la oración.*—(Madrid, 1950) 584.

LOETSCHER, ANTÓN, S. M. B., *Entrando en la vida. Una palabra a las jóvenes cuando se despiden de la escuela.* Trad. del alemán por Antonio Sancho, Pbro.—(Madrid-Buenos Aires, 1950) 70.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, EMILIO, PBRO., *Instituciones de filosofía neo-escolástica,* II *Crítica.*—(Madrid, 1950) 208.

CAPÁNAGA, VICTORIANO, O. S. A. R., *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina.*—(Madrid, 1950) 430.

---

1. De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

* De EDIC. IBEROAMERICANAS, S. A., Pizarro, 17, Madrid.

MUGUETA, JUAN, DR., *Teología clásica y Teología nueva. Roca y espumas.*—(Madrid, 1950) 190.

* De la EDIT. MATAS, Princesa, 78, Madrid.

MUÑOZ, VICENTE, O. M., *El influjo del entendimiento sobre la voluntad, según Francisco Zumel, Mercedario* (1540-1607).—(Madrid, 1950) XXVI-274.

* De la EDIT. HIJOS DE GREGORIO DEL AMO, S. L., calle de la Paz, 4, Madrid.

BOURDALOUE, LUIS, S. I., *Retiro espiritual para comunidades religiosas*, 2.ª ed., corregida y aumentada, por R. Castaño, O. P.—(Madrid, 1950) XVI-288.

MONSABRÉ, O. P., *Retiros pascuales. Conferencias de Ntra. Sra. de París, durante las Semanas Santas.* Año 1887 *El amor cristiano en el matrimonio.* Año 1888 *Las lecciones de la muerte.* Trad. de Eduardo Aguilar Donis, O. P.—(Madrid, 1950) 104, 100.

* Del EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

Selección bibliográfica de autores católicos clásicos y contemporáneos.—(Barcelona, 1950) 160, ptas. 4 [Libro muy recomendable para toda librería y biblioteca católica].

* De la SOC. EDIT. INTERNATIONALE, Corso Regina Margherita, 176, Turín, Italia.

FABRO, CORNELIO, *La nozione metafísica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2.ª ediz.—(Torino, 1950) XII-384.

* EDIT. P. LETHIELLEUX, Librairie, Rue Cassette, 10, París, Francia.

SIWEK, PAUL, S. J., *Une stigmatisée de nos jours. Etude de psychologie religieuse.*—(París, 1950) 174.

"Cahiers Laënnec". Sous le Patronage de la Société Médicale: "Les amis de Laënnec", deuxième année, n. 2 juin, 1940, *La psychasthénie*, n. 3 août, 1950, *Le secret médical.*—(París, 1950) 48, 64.

* De DESCLEE DE BROUWER ET CIE., Société Saint-Agustin, Bruges, Bélgica.

DEKKERS, E., O. S. B., *Tertulianus en de Geschiedenis der Liturgie.*—(Bruges, 1947) 285.

* De la EDIT. E. NEUWELAERTS, 2, Place Cardinal Mercier, Lovaina, Bélgica.

DESCAMPS, ALBERT, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Dissert. in Univers. Cath. Lovaniensis, ser. II, t. 43).—(Louvain, 1950) XX-336.

STEIN, EDITH, O. C. D., *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce* (Edith Steins Werke herausgegeben von Dr. L. Gelber und Romaeus Leuven, O. C. D., band 1).—(Louvain, 1950) XII-300.

* De la EDIT. "BUENA PRENSA", Donceles, 99-A, México, D. F.

DÁVILA, JULIO, S. I., *Cursus philosophicus Collegii Maximi Ysletensis Societatis Iesu* Pars III *Metaphysica generalis*, 2.ª ed.—(Mexici, 1950) XVI-328.

CLO-BELL, *Luz en la senda.*—(México, 1950) 125.

MARTÍN, ARTURO, S. J., *Vida y misterios de la bienaventurada Virgen María Madre de Dios.* Trad. al castellano por Jacobo Ramírez, S. J.—(México, 1950) 194.

GERARD, P., S. J., *Catecismo en ejemplos. Uno breve para cada día del año*, t. I *Los Mandamientos y la Iglesia Católica.*—(México, 1950) 766-XI.

LEÓN PORTILLA, MIGUEL, S. J., *¡Venciste, galileo!*—(México, 1950) 64.

BRAMBILA, DAVID, S. J., *Hojas de un Diario.*—Edit Jus (México, 1950) 125.

* De la VERLAG HERDER, Friburgo de Brisgovia, Alemania.

POSCHMANN, BERNHARD, *Handbuch der Dogmengeschichte* (Band IV *Sakramente und Eschatologie.* Faszikel 3 *Busse und Letze Olung*). — (Freiburg, 1951) XII-138.

* De AP. DE LA LUZ, Apartd. 1061, México.

CATALINA DE GÉNOVA, SANTA, *Tratado del purgatorio.* Trad. por Félix M.ª Martínez. *Las Catacumbas de Roma convencen de sus errores a los Protestantes de buena fe.*